Conrado Eggers Lan

LAS NOCIONES DE TIEMPO Y ETERNIDAD DE HOMERO A PLATÓN

19

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LAS NOCIONES DE TIEMPO Y ETERNIDAD DE HOMERO A PLATÓN

Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 19

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CONRADO EGGERS LAN

LAS NOCIONES DE TIEMPO Y ETERNIDAD DE HOMERO A PLATON

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1984

Primera edición 1984

DR © 1984, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISBN-968-837-073-8

NOTA PRELIMINAR

El presente trabajo fue elaborado y redactado como una tardía disertación doctoral en la Universidad de Buenos Aires, en 1975, cuando aún formaba parte, por derecho, del claustro de profesores de dicha casa de estudios. Por una de esas ironías del triste destino de mi patria, la correspondiente distinción me fue otorgada al año siguiente, apenas acababa de ser arbitrariamente separado de mi cátedra por la dictadura más sangrienta y opresiva que haya conocido la historia argentina. Devuelto a la vida académica por la Universidad Nacional Autónoma de México, se me ha presentado la posibilidad de publicar el texto de la disertación. Dado que han pasado algo más de siete años desde la fecha en que fue escrita, se imponía una revisión de la misma. Tras releerla, empero, decidí modificar sólo aquellos aspectos de la investigación que habían sido retomados por mí en el ínterin. De este modo, dejé prácticamente sin cambiar las secciones correspondientes a Homero y a Platón. Las partes dedicadas a Heráclito y Parménides, en cambio, se han visto más afectadas, en particular en lo concerniente a la aplicación del "análisis transformacional", que Charles H. Kahn, en base al de Zelig Harris, hace del verbo "ser", que en 1975 acepté con algunas pocas reservas, y que ahora he estimado exigía una revisión mayor.

Puesto que éste es el primer libro que edito en México, deseo hacer público mi agradecimiento a quienes han hecho posible —y muy grata, por lo demás— mi residencia en este país, en especial a los profesores Leopoldo Zea, Roberto Heredia Correa, Germán Viveros, Rubén Bonifaz Nuño y Eduardo Pérez Fernández y a mi hermana Beatriz Eggers Lan de Teleki.

México, septiembre 1982

ABREVIATURAS DE REVISTAS Y ANALES

AASH: Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica
Atti: Atti del Symposium Heracliteum 1981 (Chieti)
AJPh: American Journal of Philology
CPh: Classical Philology
CQ: Classical Quarterly
JHS: The Journal of Hellenic Studies
JKP: Jahrbücher für klassische Philologie
Ph: Phronesis
PP: La Parola del Passato
RCSF: Rivista Critica di Storia della Filosofia
RFIC: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica
TRM: The Review of Metaphysics

ABREVIATURAS DE OBRAS MÁS CITADAS

Las referencias bibliográficas completas han sido colocadas al final, antes de la lista de autores citados en las notas.

Degani: E. DEGANI, AIΩN *da Omero ad Aristotele*
D-K: H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
Fränkel WFFGD: H. FRAENKEL, *Wege und Formen Früh-Griechischen Denkens*
Gigon UH: O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*
Kahn AUGC: C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*
Kahn VBAG: C. H. KAHN, *The Verb* be *in Ancient Greek*
Kirk: G. S. KIRK, *Heraclitus. Cosmic Fragments*
Mondolfo ETI Eraclito: *Testimonianze e Imitazioni,* a cura di R. Mondolfo-L. Tarán
Mondolfo ZM: E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, parte* I, vol. IV, Eraclito
LFP I: *Los filósofos presocráticos,* vol. I, a cargo de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá
Marcovich *Her. Ed. Maior:* M. MARCOVICH, *Heraclitus,* Editio Maior
Reinhardt: K. REINHARDT, *Parmenides*
Tarán: L. TARAN, *Parmenides*

Taylor ACPT: A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*
SPM: *Studies in Plato s Metaphysics* (ed. R. E. Allen)
UBV: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (hrsg.v.H.-G. Gadamer)
LSJ: H. G. Liddell-R. Scott-H. Stuart Jones, *A Greek English Lexicon* (con *A Supplement*, ed. E. A. Barber)

INTRODUCCIÓN

I. Delimitación del problema

Nos preguntaremos por las nociones de "tiempo" y "eternidad", básicamente en dos pensadores de los denominados "presocráticos", Heráclito y Parménides, y, a partir de allí, lo que se nos aparece como una síntesis de los resultados en las reflexiones de ambos, síntesis que leemos en Platón; más precisamente, en una de las últimas obras de este autor, el *Timeo*.

Al mentar las nociones de "tiempo" y "eternidad", situamos nuestra investigación en un plano metafísico. Con esto la deslindamos de los planos estrictamente psicológico, por un lado, y estrictamente físico, por otro. Es decir, hablamos del "tiempo" y de la "eternidad" del *mundo*, o, para que esto no aparezca como una reducción injustificada frente a posibilidades que puedan presentarnos Parménides o Platón, de *lo real* o de *la realidad*. Ahora bien, como la realidad abarca al hombre, no nos sustraemos por completo al plano antropológico; de modo que, aun cuando deslindemos el plano metafísico del "estrictamente psicológico", lo que queremos hacer notar es que no estamos planteando el problema del "tiempo", por ejemplo, desde la perspectiva del "yo" o de la "conciencia", como pasa en algunos autores modernos, pero también (si se habla, más genéricamente, del alma) en autores antiguos. Por otro lado, como la realidad abarca al cosmos, a la naturaleza, no nos sustraemos por completo al plano físico; y, si anticipamos un deslinde de un plano metafísico de otro "estrictamente físico", no es porque partamos de antinomias como "físico"-"metafísico" (en una anacrónica interpretación de lo "metafísico" como lo que está "más allá de la física", que tuerce incluso la etimología de ese vocablo, acuñado circunstancialmente en el periodo helenístico) ni menos "natural"-"sobrenatural". Simplemente, queremos ponernos a cubierto de todo enfoque físico-matemático que, como el einsteniano, trasladara

la discusión a un terreno al que no queremos llevarla, por limitaciones cuya motivación en seguida enunciamos.

Nuestro deslinde, en efecto, no es practicado respecto de un concepto abstracto de tiempo, para ceñirnos a un adecuado encuadre que posibilite un tratamiento con limitaciones precisas. Algo de eso hay, y admitimos que el traspasar esos límites puede enriquecer la problemática. Pero la cuestión es ante todo metodológica: la presente es una *investigación de historia de la filosofía griega,* y eso nos impone precavernos al máximo de anacronismos, que difícilmente podremos evitar si confrontamos los pensamientos que aquí examinaremos con el de la filosofía vitalista de un Bergson o con el enfoque de la ciencia física moderna.

Claro está que las nociones de "tiempo" y "eternidad" gozan de una cierta impunidad en el lenguaje casi cotidiano, y parece casi imposible abordarlas en pensadores de los siglos V y IV a.C. sin pre-conceptos. Sin embargo, sucede que, al menos en uno de ellos, Platón, hallamos explícitamente las expresiones "tiempo" y "eternidad". Por consiguiente, no se hace necesario entender esas expresiones desde perspectivas más modernas; por el contrario, se torna necesario desprenderse de esas perspectivas para ver cómo Platón las llegó a concebir. Debemos mirar entonces para atrás, y hallaremos inequívocamente a Heráclito y Parménides. Desde luego, podemos entonces ver proyectada la concepción de Platón en la idea cristiana de "eternidad" (p. e., en San Agustín), lo que sin duda no carece de interés, aunque tal vez para comprender mejor la noción cristiana de "eternidad" tal como la entendió San Agustín, y no para ayudarnos mucho en la hermenéutica de Platón.

En cambio, la presencia de antecedentes, en Heráclito y Parménides, de las nociones que en magnífica síntesis enuncia Platón (con las características que éste, por su cuenta, añade a tal síntesis), nos obliga a rastrear un poco más atrás aún, en busca de la aparición en Grecia de expresiones o pensamientos sobre los cuales se fueran amasando reflexiones como las que llevaron a Heráclito y a Parménides a manifestarse como lo hicieron.

Esto implicará, de nuestra parte, un breve repaso de la literatura griega anterior a los años 500-480 a.C., fechas entre las que, con bastante probabilidad, escribieron sus obras Heráclito y Parménides; lo cual remontará nuestra indagación hasta los siglos VIII y VII a.C., en que fueron compuestos

los poemas homéricos y los atribuidos a Hesíodo. Sobre esa base trataremos de ver qué ideas o qué expresiones pueden preanunciar lo que dará lugar, más adelante, a distintas concepciones de "tiempo" y "eternidad".

De este modo, nuestra metodología nos llevará primeramente a tratar de ponernos en el lugar del hombre de la época de los poemas homéricos —y de épocas sucesivas—, para intentar armar a partir de allí las estructuras conceptuales futuras, en lugar de tratar de detectar, p. e., en qué momento el hombre comenzó a pensar en coordenadas tempoespaciales en un sentido como el que Kant ha enunciado por vez primera.

II. Puntos básicos de nuestra tesis

1. En la literatura griega anterior a Heráclito —pero también en Heráclito y Parménides, y en general antes de Platón— los conceptos que encierran elementos que prefiguren las nociones posteriores de "tiempo" y "eternidad" se revelan difíciles de ser hallados en el estudio semántico de vocablos como, por ejemplo, *chrónos* (χρόνος) y *aión* (αἰών); especialmente el primero de ambos muestra, no obstante, algunos indicios que merecen ser tenidos en cuenta. Pero dichas nociones se encuentran más claramente prefiguradas, por un lado, en un sentimiento de la negatividad de la caducidad humana y del envejecimiento que la preanuncia, y en el anhelo de un ideal de vida en que no se muera ni se llegue a la vejez (ideal del que sólo gozan los dioses, aunque éstos —en la mitología homérica y hesiódica— han nacido); y por otro lado, en las referencias horarias y calendarias que regulan las distintas actividades del hombre, y cuyo marco es el de la naturaleza, que ofrece un carácter cíclico que contrasta con el carácter lineal del tiempo de la vida humana.

2. En el fragmento 30 de Heráclito hallamos la primera formulación del *tiempo* como *permanencia de la realidad cósmica a través de tres instancias* (pasado presente y futuro, es decir, como continuidad de su existencia, a pesar de los cambios que se producen en el pase de una instancia a otra).

3. En el fragmento 8 (verso 5) de Parménides leemos la primera negación de una continuidad de la realidad a través de instancias temporales, de las cuales se rechazan expresamente dos, pero a la vez un esbozo del concepto de *eternidad* al afirmarse la *permanencia de la realidad sustraída a la sucesión de instancias,* como un *presente inmóvil.*

4. Platón, que conoce las doctrinas de Heráclito y Parménides en lo que al cambio concierne, adopta la posición heracliteana, refiriéndola exclusivamente al "tiempo" del universo creado. Pero considera que este "tiempo" es una "imagen móvil" de la "eternidad", propia del modelo según

el cual se ha creado el universo. Manejándose en un terreno de metalenguaje, Platón rechaza la común aplicación de una terminología propia de la "imagen" —respecto de sus instancias temporales— al modelo, y subraya los vocablos que corresponden realmente a éste. En esta diferenciación que hace entre los conceptos y vocablos relativos al modelo y los correspondientes a la copia, Platón —conscientemente o no— sintetiza las dos formulaciones opuestas, referentes al tiempo, que contrapondrían Heráclito a Parménides, y que hemos aludido en los dos puntos anteriores.

Existen muchos otros puntos sobre los cuales tomamos partido, en controversias abiertas, o bien abrimos a la controversia. Así nos hemos visto obligados a tomar posición respecto de la reconstrucción de las concepciones de Heráclito y de Parménides, en algunos aspectos, sin los cuales la consideración aislada del fragmento 30 del primero, y del fr. 8, 5 del segundo, correría serio riesgo de inducir a peores equívocos que los que se trata de elucidar. También el examen de los posibles usos sintácticos y semánticos del vorbo griego para "ser" (εἰμί), aunque no le hayamos constituido en un estudio exhaustivo ni mucho menos, ha reclamado nuestra atención para la mejor comprensión de esos pasajes. Y asimismo hemos debido aventurar alguna hipótesis sobre el posible origen de la noción de "eternidad" que maneja Platón, y la proyección que —presumiblemente a través de Plotino— ha tenido la misma en el pensamiento cristiano de San Agustín.

A. BREVE REVISIÓN DEL CONCEPTO DE TIEMPO EN LA LITERATURA PREHERACLITEANA

I. Vocablos que significan "tiempo" en la Literatura Arcaica

1. *El significado de chrónos*

Resulta harto dudoso hasta qué punto la indagación del sentido de los vocablos que en la época clásica han designado el concepto de "tiempo", rastreándolo en la era arcaica, puede contribuir decisivamente a una historia de dicho concepto en Grecia. En todo caso, el procedimiento sólo se tornaría peligroso si se recurriera exclusivamente a él, ya que hay que contar con la posibilidad de que se usen las palabras sin el significado que posteriormente le conocemos, y que, en cambio, algo similar a dicho significado sea expresado con otras palabras. Pero, como decimos, el riesgo desaparece si se recurre también a otros procedimientos. Valga la aclaración de que por "era arcaica" entendemos la etapa de la cultura griega que se extiende desde Homero hasta Píndaro[1] (o sea, desde mediados del siglo IX a.C., hasta el primer tercio del V), excluyendo en lo posible a Heráclito y Parménides.

He aquí algunas de las características más salientes del uso de *chrónos* (χρόνος) en Homero, tal como las puntualiza H. Fränkel:

1. χρόνος "designa siempre una *duración*, nunca un punto; no se habla así de 'en este tiempo' o en forma similar".

2. "χρόνος casi nunca aparece en pequeña cantidad; cuando Homero habla de 'tiempo' o 'duración' quiere decir 'mucho tiempo' [...] si se quiere hablar de poco tiempo, se dice 'no mucho tiempo': hay que negar, entonces, el tiempo, por así decirlo".

3. "χρόνος está siempre en acusativo adverbial con o sin ἐπί: χρόνος nunca es sujeto y no aparece nunca con autono-

[1] En esta delimitación, que separaría a Píndaro de Esquilo, en cuanto éste correspondería ya a la edad clásica, seguimos a Hermann Fränkel, "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur" (ensayo de 1931, que citamos en su inclusión en *WFFGD*), p. 12.

mía; siempre es algo sólo con sucesos, o, más correctamente, con situaciones".

4. "Las situaciones en las cuales se habla de su χρόνος, su duración temporal,, de índole casi exclusivamente negativa. De χρόνος se habla predominantemente cuando el tiempo permanece vacío; cuando se lo desperdicia inútilmente, o es esperado; en una interrupción; cuando alguien es demorado o retenido, etcétera."[2]

A partir de la delimitación de las características enumeradas, y sobre todo de la última, Fränkel arriba a una conclusión de tipo netamente conceptual: en Homero "se ha descubierto el tiempo, entonces, al aguardar; por lo demás no se lo ve, sino sólo las cosas que suceden".[3] "No hay marco temporal alguno que abarque los sucesos épicos [...] Las cosas no necesitan del medio temporal para hallar una mediación entre sí y ordenarse. Actúan directamente unas sobre otras y pasan ante el espectador sin una atmósfera de tiempo notoriamente nítida y pura, como algo que sólo necesite responder a su propia mecánica."[4]

Por lo demás, para Fränkel el concepto de temporalidad no se halla presente tanto "en el muy abstracto concepto de 'tiempo' mismo, sino en el más concreto del 'día' ", pero este concepto temporal nos presenta a un "día" que, "frente al carácter positivo o negativo de la situación y frente a la diferencia de situaciones y acontecimientos, es neutral. El día se puede llenar con cualquier contenido. Así puede expresarse el homérico 'siempre' con la fórmula *todos los días* [...] El día es el recipiente para el acontecer, el espacio vacío que está listo para ser llenado con este contenido".[5]

2 Fränkel, ob. cit., p. 1-2. Respecto de la tercera característica, *cf.* J. de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, p. 9: "la palabra *khrónos* [...] no es jamás sujeto de un verbo en Homero y no aparece más que una sola vez en Hesíodo". En cuanto al significado de χρόνος aludido en las dos primeras características, *cf.* H. Frisk, *Griechische Etymologisches Wörterbuch*: "duración temporal", "transcurso temporal".

3 Fränkel, ob. cit., p. 2.

4 *Idem*, p. 2-3.

5 *Idem*, p. 5 y 6. S. Accame ("La concezione del tempo nell'étá omerica e arcaica", en *RFIC*, NS vol. XXXIX, fasc. 4, 1961, p. 359-394) considera al día homérico como "experiencia personal", lo cual le daría contenido, como es "demostrado por el ser acompañado ἦμαρ con frecuencia por un adjetivo, que atrae toda la atención y es propiamente lo que más cuenta de la expresión para el poeta: νηλεὲς ἦμαρ, κακόν, ἀναγκαῖον, αἴσιμον, ὀλέθριον, δούλιον, ἐλεύθερον, etcétera" (p. 368).

Con Solón, a comienzos del siglo VI, las cosas cambian: "para él el tiempo es lo que purifica y aclara": "con el tiempo a todas partes llegará la reparación" (τῷ δέ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη).[6] Añade Fränkel: "Chronos crea, pues, derecho; también trae verdad": "un breve tiempo mostrará a mis concieudadanos mi locura, la mostrará al llegar la verdad entre nosotros" (Δείξει δὴ μανίην μὲν/ἐμέν βαιὸς χρόνος αστοῖς, δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης).[7] "En otro apotegma confía en que la magnitud y el resultado de su gestión política se tornen manifiestos 'en el tribunal (o en la justicia) del tiempo'. La tierra ática, la tierra liberada misma, testimoniará entonces por él."[8]

En el mismo siglo VI hace de lleno su aparición χρόνος en la filosofía, con Anaximandro. Veamos lo que a veces es considerado *el* fragmento de Anaximandro, según lo transmite Simplicio siguiendo a Teofrasto: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι

Esto en realidad no se contradice con Fränkel, ya que éste admite la existencia "de giros en que se añade al 'día' un adjetivo que le imparte una cualidad particular: 'el día fatal', 'el día de la desgracia', 'el día cruel' ". Pero "nunca se habla de un día tal en que se ha cumplido un destino, ha sucedido una desgracia, alguien ha muerto. Siempre el suceso debe estar por acontecer, o puede acontecer [...] incluso la mayor parte de los casos es evitado [...] La locución con 'día' evidentemente no es elegida porque se haya buscado el concepto de tiempo en sí, sino que es utilizada para introducir en la expresión algo objetivo. El día es lo que lo trae (*cf. Il.* θ 541, N 828), es el paso y curso del que llega: 'alguna vez llegará el día...' " (p. 5-6). También R. B. Onians (*The Origins of European Thought*, cap. IX), no citado por Accame, y que a su vez no cita a Fränkel, dice: "Homero identifica el 'día' con el destino experimentado, habla del destino como del ἦμαρ, αἶσιμον ἦμαρ [...] no significa el destino, sino el destino de la muerte, visualizado, concebido como correcto, puesto en una balanza y pesado" (p. 419).

6 Fränkel, ob. cit., p. 9; Solón fr.3,16 Diehl (*Eunomía*).

7 Fränkel, ob. cit., p. 9; Solón fr.9,1-2 Diehl.

8 Fränkel, op, cit., p. 9; Solón fr.24,3-5 Diehl: συμμαρτυροίη ταῦτ'ἄν ἐν δίκῃ χρόνου, μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων ἄριστα, Γῆ μέλαινα Franz Dirlmeier "Der Satz des Anaximandros von Milet" (artículo de 1938, incluido en *UBV*, p. 88 y ss), para poder negar a Anaximandro la posibilidad de personificar o sustantivizar el término χρόνος, la niega en toda la literatura del siglo VI a.C., y por ende también a Solón. Para eso apela a una enmienda de la frase del fragm. 24, según la cual debería leerse μέν δίκης θρονῳ ("en el trono de la justicia"). Pero resulta un artificio injustificable, toda vez que como se ve por los otros dos ejemplos que cita Fränkel, la idea del tiempo que hará justicia o hará ver claro es muy propia de Solón.

γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλέλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (palabras seguidas del comentario probablemente de Teofrasto: "hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos", lo que ha servido de indicio de que la cita es textual, aun cuando no se tenga la seguridad sobre desde qué palabras hay que tomarla como textual): "de donde [= de aquellas cosas] hay generación para las cosas, hacia allí [= hacia esas cosas] se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, deben expiar y pagar reparación unas a otras por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo".

Estamos de acuerdo con aquellos helenistas que consideran que la primera frase (ἐξ ὧν .. γίνεσθαι) constituye una paráfrasis peripatética del original de Anaximandro.[9] La frase que sigue a tal paráfrasis, en cambio, sería textual: αὐτά (= los contrarios) deben expiar la pena (διδόναι δίκην) y la reparación (τίσιν) unos a otros (ἀλλέλοις) según el ordenamiento del tiempo. La injusticia habría sido el predominio de un contrario sobre el otro (p. e., el calor sobre el frío, en el verano) y se paga con la murte (en el ejemplo anterior, sucumbe el calor en invierno).

Dirlmeier acepta que lo textual comience con κατὰ τὸ χρεών, pero sostiene que debe terminar con τῆς ἀδικίας, aduciendo que la expresión κατὰ τὴν χρόνου τάξιν sería una interpretación peripatética. En apoyo de esto Dirlmeier hace notar que en la misma página 24 —en que se cita el texto de Anaximandro— del comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica, se afirma que Heráclito ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινα εἱμάρμένην ἀνάγκην (24, 4-6: "concibe también un cierto orden y un tiempo que delimita la transformación del mundo, según una necesidad fatal"). "Esto significa: el curso cósmico no es caótico, sino periódico", interpreta Dirlmeier. Pero ve más claramente aún esta concepción peripatética en otro comentario de Simplicio, en este caso a las *Categorías* (p. 356, ed. Kalbfleisch), donde leemos: ὡς γὰρ τὸ ὂν διὰ τὸν αἰῶνα ἅμα ὅλου ἐστὶν ἐν ἑνὶ συνηιρμένοι οὕτως ἡ γένεσις διὰ τὸν χρόνον ἐν τάξει διακέκριται καὶ εἴπερ μὴ ἦν χρόνος σύγχυσις ἂν ἦν καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν πράξεων ὡς συγκεχύσθαι τοῖς επὶ τῶν Τρωϊκῶν τὰ νῦν. Dirlmeier traduce: "así como el ente es sintetizado por medio del αἰών[10] en una unidad, así

[9] Sobre el texto presuntamente parafraseado y las tesis de Bröcker y Kahn al respecto, nos remitimos a *LFP*, I, p. 104-108 y notas 58-60.

[10] Dirlmeier deja sin traducir αἰών. En el apartado siguiente de esta misma sección nos ocupamos de este vocablo, aunque en lo concerniente al uso que hallamos en Platón y Aristóteles, lo haremos en el

lo que deviene (γένεσις, *Werdende*) es determinado por medio del tiempo en orden; y si no hubiera tiempo, habría una confusa mezcla (σύγχυσις, *regelloses Durcheinander*) de los nacimientos (γενέσεων, *Entstehungen*) y de las acciones (πράξεων, *Handlungen*), de modo que estarían confundidas las cosas que pasan ahora con las referencias a la guerra de Troya".[11]

Concluye Dirlmeier: "El poder del χρόνος consiste, pues, en que convierta al γίγνεσθαι carente de orden en uno ordenado. O a la inversa: Las cosas no surgen συγκεχυμένως (*in Categ.* 160, 1), *sino según el ordenamiento que es creado por el tiempo*: periódicamente."

Damos cuenta de las objeciones de Dirlmeier porque conciernen al uso de *chrónos* en el siglo VI a.C.; pero naturalmente que el concepto de "tiempo" que extrae de comentarios de Simplicio —distintos al concerniente a Anaximandro— contiene ya toda una evolución lejana a la era arcaica. Dirlmeier se opone sobre todo a Jaeger, quien lee en la frase atribuida a Anaximandro un concepto del tiempo como juez ordenador, que pronuncia una "sentencia" o τάξις (para conferir tal significación a τάξις, término que no se halla en contextos jurídicos que conozcamos antes del *Político* y *Leyes* de Platón, Jaeger se basa en la acepción "fijar la pena" que puede tener el verbo correspondiente, τάττω), en forma similar al yambo de Solón.[12]

Ahora bien, la tesis de Dirlmeier de aceptar como cita textual de Anaximandro sólo las palabras que hay entre τὸ χρεών y τῆς ἀδικίας es inaceptable, ya que el comentario de Teofrasto (o de Simplicio) "hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos" asegura la textualidad de las palabras *citadas inmediatamente antes*, y si bien cabe discutir *desde dónde* comienza la cita textual, no resulta lógico controvertir *dónde termina*, ya que es patente que la cita termina con las palabras que preceden inmediatamente al comentario sobre el estilo de la misma. Y estas palabras son precisamente κατὰ τὴν τοῦ χρόνος τάξιν. Que el fragmento tiene —aunque más no sea en forma figurada, mediante esos "términos más bien poéticos"— un tono marcadamente ético y jurídico, resulta claro, mal que le pese a Dirlmeier, a partir de expresiones como διδόναι δίκην καὶ τίσιν y τῆς ἀδικίας. Pero eso no significa que ese tono ético-

apartado DII2. De todos modos, en el periodo helenístico en que escribe Simplicio, αἰών suele significar "era" o "época".

11 Dirlmeier incluye dicho texto en "Der Satz", p. 92 y también en "Nochmals Anaximander von Milet", *Hermes*, 75, 1940, p. 329, aunque en este segundo artículo no traduce la última frase del texto.

12 W. Jaeger, *Paideia*, I, "La filosofía y el descubrimiento del cosmos", p. 180-182.

jurídico confiera, como quiere Jaeger, un carácter personificador del tiempo, como juez que castiga las infracciones. En cuanto al yambo de Solón, parece correcta la interpretación de Kirk, de que Solón apela a la tierra como testigo, "porque *con el correr del tiempo* ella ha llegado a ser libre; esto es lo que el juicio del Tiempo significa".[13]

Precisamente en un poeta-filósofo de fines del siglo VI (y que, por ende, puede presumirse que manejaría un concepto de "tiempo" *cuando menos tan elaborado* como el de Solón y Anaximandro, Jenófanes, leemos (frag. 18 D-K): "por cierto que no todas las cosas los dioses han mostrado a los mortales desde un comienzo, sino que [éstos], buscando, con el tiempo (o "con el correr del tiempo, χρόνῳ), han descubierto lo mejor". Esto armoniza mucho más, no hace falta decirlo, con los otros dos pasajes de Solón que cita Fränkel (fr. 3,16 y 9,1-2 Diehl), aunque en ellos χρόνος aparezca sustantivado. Y estimo que no puede ser muy distinto su sentido en la frase de Anaximandro, a pesar del añadido τάξις, cuya acepción resulta difícil de determinar, ya que sólo en textos del siglo V hallamos usos de dicho vocablo, sea referidos al ámbito militar o al de la tasación de tributos o impuestos.[14] En este último caso se halla la segunda de las dos posibilidades interpretativas que sugiere Kirk, en el sentido de que "el tiempo no controla la *cantidad*, sino más bien el periodo en el cual la proporción fijada debe ser pagada", y que "el tiempo ha hecho una evaluación [del daño causado por un contrario al otro, en términos de duración] de una vez y para siempre, a los efectos de que, *más temprano o más tarde* en el tiempo sea pagada la compensación", ideas respecto de las cuales Kirk encuentra alguna analogía en Esquilo (*Coéforas* 648 ss, *Suplicantes* 732 s).[15]

En todo caso, al llegar a Píndaro,[16] según Fränkel (quien

13 Kirk-Raven, p. 120-122 (subr. del texto). *Cf.* Kirk, "Some Problems in Anaximander" (art. de 1955 incluido en *SPP*), p. 346.

14 LSJ τάξις y τάττω, y Kahn *AOGC*, p. 170 y notas 2 y 3.

15 Kirk, "Some Problems in Anaximander", en *SPP*, p. 346.

16 A quien A. Puech, "Introducción" a *Pindare I. Olympiques*, p. I-XVI, ubica a comienzos del siglo V, aunque nacido alrededor del 518 —según la cronología del Suidas— y con un poema compuesto ya a los veinte años (la Xa. Pítia, en el 498) y otro a los cuarenta (la Va. Istm., en el 478); de allí que Puech calcule su periodo de mayor producción entre el 480 y el 460. Esto nos haría tratarlo después de Heráclito y Parménides, y no en la "literatura preheraclítea"; pero

no se ocupa en este trabajo de Anaximandro más que con una frase de paso, y deja de lado a Jenófanes, en una discutible separación entre "literatos" y "filósofos", en la cual sin embargo Solón es tratado como ejemplo del primer grupo), ya no cabe hablar de un "tiempo vacío", como en Homero. El adjetivo *chrónios* (χρόνιος), que en Homero significaba "tarde", tiene ahora el sentido positivo de "temporal". También se diferencia Píndaro de Homero en la aplicación de *chrónos* para el "tiempo puntual". "Pero la aplicación propiamente típica de Píndaro del concepto 'tiempo' es la de decir que las cosas vendrán con el tiempo."[17] En esto podemos hallar una similitud con lo que hemos visto en Solón, Anaximandro y Jenófanes. En contraste con la indiferencia de Homero por el tiempo, llegamos en Píndaro a una "exaltada veneración" del tiempo que lo lleva a presentarlo como "Padre de todas las cosas"[18] (χρόνος ὁ πάντων πατήρ; de todos modos el contexto de esta célebre frase —*Olimp.* II 17— muestra a *chrónos* impotente para borrar las acciones llevadas a cabo con justicia o contra justicia: "ni siquiera el Tiempo, Padre de todas las cosas, podría...").

La diferencia entre el concepto arcaico de "tiempo" y el concepto clásico, queda quizá mejor trazada al comparar Fränkel a Píndaro con Esquilo: "Para la concepción arcaica, *el tiempo estaba activo en las cosas que sucedían;* era la fuerza que conduce todo, en cierto modo el viento que nos cierra los acontecimientos. Por eso estaba siempre llegando, como gusta decir a Píndaro, era el tiempo tardío y futuro. Pero ahora, en la concepción clásica, es también *tiempo en nosotros, el que lo experimenta,* cuando afrontamos los sucesos y pasamos por ellos. Así dice Clitenestra, en Esquilo, cuando habla de los sueños malos: 'yo he visto más apariciones que [las que hay] en el tiempo que duerme con el sueño' (*Agamenón* 894).[19] El tiempo duerme, pues, con

nosotros hemos adoptado el criterio de Fränkel de ubicarlo al cierre de la era arcaica, como escritor-límite en contraposición al ya clásico Esquilo.

17 Fränkel, op. cit., p. 10.

18 *Id.*, p. 11.

19 ὁρῶσα πλείω τοῦ ξυνεύδοντος χρόνου. LSJ, συνεύδω, transcribe las tres últimas palabras del citado verso, con la paráfrasis "el tiempo *coincidente con el sueño*". P. Mazon (*Eschyle*, II, 5a. ed. "Les Belles Lettres", París, 1952, p. 41, núm. 2) anota, tras su traducción ("más numerosos que los minutos de mi sueño"): "Es un hecho de

el que duerme."[20]

Sin duda, en esta línea se hallan los pasajes de *Prometeo* y *Euménides*: "no hay nada que el tiempo, al envejecer, no enseñe" (*Prom.* 981: ἀλλ'ἐκδιδάσκει πάνθ'ὁ γηράσκων χρόνος) y "el tiempo, al envejecer, purifica todo a la vez" (*Eum.* 286: χρόνος καθαιρεῖ πάντα γηράσκων ὁμοῦ). Como dice Romilly, en el primer caso, "este envejecimiento es el del ser que aprende, y no el del tiempo, que lo instruye", y respecto del segundo ejemplo, "el envejecimiento, también aquí es el del hombre que, con la edad, adquiere la paz; el tiempo, una vez más, ha sustituido al hombre [...] el tiempo es dado como envejecimiento con nosotros".[21]

En este tránsito de Homero a Esquilo —antes de cuyo término, ciertamente, debe ubicarse a Heráclito y a Parménides— hallamos un concepto de tiempo, detrás de *chrónos*, con sentido de "duración", pero con distintas connotaciones: en Homero, una duración es en sí misma indiferente al poeta, interesado éste sólo en lo que circunstancialmente llene ese *espacio vacío*. Con Solón, Anaximandro y Jenófanes *chrónos* adquiere un contenido que no es el de la experiencia positiva o negativa que lo llene, sino el de una "duración" que no es vacía sino que trae algo consigo: verdad, conocimiento, reparación de delitos y compensación del esfuerzo realizado. "Los tres modos del tiempo (como los llamamos nosotros)[22] aparecen en Homero implícitamente, pero perfectamente claros en las palabras sobre el adivino en *Ilíada* I 70: ὃς ἤδη τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρὸ τ'ἐόντα.[23] Tanto más digno de atención es que falte aún un concepto más general de 'tiempo' en el que estén ordenadas las cosas", anota Fränkel.[24] Ciertamente, como señala Mondolfo, esta fórmula "considera la

observación corriente que la rapidez con la cual se suceden los acontecimientos en un sueño no podría ser comparada con ninguna realidad."

20 Fränkel, ob. cit., p. 13 (subr. nuestro).

21 J. de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, p. 45.

22 "nosotros", es decir, Fränkel. En el léxico moderno se suele hablar de "éxtasis". En el presente trabajo se preferirá el término instancia", más neutro y menos susceptible de confusiones.

23 Calcas conocía "las cosas que pasan, las que pasarán y las que han pasado". "Esta fórmula se halla también en Hesíodo, *Teogonía*, 32 y 38. "En este concepto el participio ἐόντα denota todas las acciones y sucesos que se supone que un adivino puede adivinar" (Kahn VBAG, p. 455).

24 Fränkel, ob. cit., p. 16.

sucesión infinita de los hechos diversos en el uso del tiempo: no presenta una *permanencia constante de un ser único* y siempre idéntico", como aparece por primera vez en el fr. 30 de Heráclito.[25] Por lo demás, al pasar de Píndaro a Esquilo, advertimos que ese *chrónos* ya no aparece tanto en las cosas o sólo en las cosas, sino en la vivencia del hombre mismo: así aparece como maestro o purificador del hombre que experimenta su paso, al envejecer. Sobre esto del envejecimiento, cabe hablar algo más, ya en Homero y fuera del vocablo *chrónos*. Pero antes revisaremos otro término.

2. *El significado de aión*

En el *Timeo* 37d Platón contrapone los términos *chrónos* y *aión* de un modo que implica un contraste entre los conceptos de "tiempo" y "eternidad", el primero de los cuales es sólo una deficiente imitación del segundo. Al examinar en su oportunidad dicho pasaje, rastrearemos en parte la evolución semántica de *aión*. Ahora, no obstante, hemos de referirnos a él, en cuanto aparece en la literatura preheracliteana, ya en Homero, y en Heráclito al menos en una ocasión (fr. 52) lo hallamos con sentido de "tiempo".

Dice Pierre Chantraine: "El sentido primero es el de 'fuerza vital', como lo prueba la proximidad de la palabra ψυχή: Ilíada XVI 453 o XIX 25: 'su vida ha sido aniquilada'; de ahí se ha pasado a usarla con sentido de 'médula espinal', considerada ésta como el sitio de la vida (*Himno* [homérico] *a Hermes* 42,[1] [Hipócrates] *Epidemias* VII 122).[2] Del sentido de 'vida', αἰών ha pasado al sentido de 'duración de una vida' (trágicos y otros), 'generación', 'duración' (jónico-ático), y finalmente en los filósofos, 'eternidad' (opuesto a χρόνος, Pl. *Tim.* 37d), considerado como una vida durable y eterna."[3]

Ya en 1937 Benveniste veía la conexión de *aión* (αἰών) y

[25] R. Mondolfo, *Heráclito*, p. 345-346. *Cf. Mondolfo*, ZM, p. 399, n. y Mondolfo, ETI, p. LVIII-LIX (subrayado mío).

[1] ἀναπλήσας γλιφάνω πολιοῖο πδήρου/ αἰὼν ἐξετόρησεν ὀρεσκώοιο χελώνης.

[2] ὁ τὸν αἰῶνα φθινήσας ἑβδομαῖος ἀπέθανε, "el que se consume la médula espinal muere al séptimo día".

[3] P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, p. 42-43.

psyché (ψυχή) en Homero.[4] Y luego, aunque en forma más intuitiva que basada en una investigación con los recaudos bibliográficos adecuados, Onians en 1954 toma nota de la frecuente conexión entre *aión* y *psyché* en Homero.

> Con el supuesto de que sus correlatos más vecinos son ἀεί y *aevuum* es convenido generalmente que el significado fundamental para Homero es 'periodo de existencia', y así, del significado 'tiempo de vida' es derivado el de 'vida'. Pero los pasajes de los cuales es inferido esto en Homero pueden ser vertidos así: 'si vuelvo a casa, mi αἰών existirá por un largo tiempo [*Il.* IX 415 s.] (ἐπὶ δηρόν ... ἔσσεται). Por doquier Homero usa εἶναι por 'vivir', 'subsistir', y 'su αἰών de breve duración (μινυνθάδιος ἔπλετο) fue vencido bajo la lanza de Ayax' [*Il.* IV 478s y XVII 302s]. El tiempo es expresado aquí mediante otras palabras [...], y a menudo en Homero αἰών es claramente no un periodo de tiempo sino una 'cosa' de alguna clase como ψυχή, persistiendo a través del tiempo, la vida misma o una sustancia necesaria para vivir. A la muerte 'ψυχή y αἰών abandonan' a un hombre, o se nos dice meramente que 'αἰών lo abandonó' " (*Il.* V 685, *Od.* VII 224) o que él "es privado" de ello (*Il.* XXI 58) y de *psyché* (*Od.* IX 523 s.)[5] En busca del contenido de *aión*, de esa "sustancia necesaria para vivir", Onians rastrea las creencias de Homero referidas al origen de las lágrimas. A través de pasajes como *Od.* VIII 522 ss, XIX 204 ss, a Onians se "le hace claro que allí se creía que existía en la carne, llenándola o formándola, un elemento líquido o licuable que podría brotar de allí y ser perdido [...] el líquido es reconocido en el sudor. Más tarde, pues, como sabemos, lágrimas y sudor fueron pensadas como siendo el mismo líquido [*Problemata* 884b22s *cf.* Empédocles A78, etcétera]. Es este líquido lo que Homero llama αἰών [...] El amor sexual es descripto repetidamente como un proceso de 'licuamiento, derretimiento' (τήκεσται) y es caracterizado como ὑγρός, 'líquido, húmedo'. De allí, según el himno homérico a Pan (XIX), Hermes fue como pastor a un mortal, 'para que, al llegar sobre él, brotara el deseo líquido' (θάλε γὰρ πόθος ὑγρὸς ... ἐπελθὼν νύμφῃ ... φιλότητι μιγῆναι, cf. en Homero τεθαλυῖά τ'ἐέρσῃ, θαλερὸν δακρύ, etc.) [...] Es este líquido que brota de los ojos el que Homero llama αἰών y del que tres veces dice 'se pierde' o 'se desliza hacia abajo', como lamentos de un marido o una esposa que suspiran uno por el otro.[6]

[4] M. Benveniste, "Expressions indoeuropéens de l'éternité", *Bulletin de la Société de Lingüistique* XXXVIII, 1937, p. 108-109.

[5] R. B. Onians, ob. cit., cap. VI, p. 200.

[6] Ob. cit., p. 201-203.

No podemos examinar en detalle las curiosas tesis de Onians (que, por lo demás, hemos citado fragmentariamente) acerca del contenido licuoso de *aión*, y sus propiedades eróticas. Al respecto dice Degani: "son conclusiones extremadamente personales y audaces, sostenidas con una documentación demasiado unilateral y en la mayoría de los casos absolutamente inadecuada".[7] Las hemos mencionado partiendo de la misma conexión que advertía Benveniste, y como ejemplo de los senderos tortuosos que desde allí se puede transitar. Pero consideramos que es el trabajo de Enzo Degani el que hasta ahora ofrece mayor solidez en su revisión de la evolución semántica del término *aión* (evolución carente de lo que los alemanes llaman *Grundbedeutung*, esto es, "significado básico" que subyacería tras toda esa evolución),[8] y cuyos resultados más generales son aproximadamente los que sirven de base a la caracterización sintética del vocablo que presenta Chantraine en el pasaje citado de su diccionario etimológico.

En lo que respecta a Homero, Degani parte también de la conexión señalada por Benveniste entre *aión* y *psyché*, donde *aión* significa "vida"; "pero no como duración, sino como vitalidad, fuerza vital".

> El vocablo expresa claramente una noción de actividad, sobre todo en los pasajes en los que adquiere un relieve particular como sujeto de la frase: allí indica precisamente una fuerza activa interna del hombre, el principio vital que torna posible la vida, y sin la cual hay muerte [...] Cuando uno muere, Homero dice que αἰών lo abandona: así en *Od.* VII 224/225 ἰδόντα με καὶ λίποι αἰών/κτῆσιν ἐμὴν δμῶάς τε καὶ ὑψερεφὲς μέγα δῶμα ["para que la vida me abandone tras ver/ mi hacienda, esclavos y (mi) palacio de alto techo" y en *Iliada* V 685/686 ἔπειτά με καὶ λίποι/ αἰών ἐν πόλει ὑμετέρῃ [" tal caso la vida me abandone/ en la patria de ustedes"]. Análogamente en *Il.* XVI 453, donde se encuentra el nexo αἰών-ψυχή: τόν γε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών ["una vez que lo abandone el aliento y la vida"].[9] Prosigue Degani: "Esta equivalencia entre ψυχή = 'fuerza vital'

[7] Degani, p. 131.

[8] Valga la interesante anotación del contraste que ofrece dicha evolución, según Degani (p. 13), en cuanto "de una noción atemporal, propia del valor 'fuerza vital' y 'médula espinal', o temporalmente limitada, como 'duración de la vida', se pasa —en un periodo relativamente breve— a la connotación de lo eterno extratemporal".

[9] Degani, p. 19.

y αἰών es típicamente homérica: y es posible precisamente porque αἰών es el principio vital. Cuando, después de Homero, pierde dicho valor, tal conexión no será ya posible. Una neta oposición entre los dos términos se halla, por ejemplo, ya en Píndaro (fr. 136,3 = 131 Bergk): καὶ σῶμα πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ / ζωόν δ'ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον ["el cuerpo de todos sigue a la muerte prepotente; pero, aún viviente, resta una imagen de la vida"]. La ψυχή —que es el αἰῶνος εἴδωλον— viene de los dioses, es inmortal (v.4) y se opone a la vida terrena (αἰῶν), que, en cambio, es sometida a la muerte.[10]

A través de lo que denomina una "particularidad sintáctica", Degani hace notar cómo cambia el concepto de Homero a Eurípides: el primero habla de τίνα λείπει αἰών ("la vida abandona a alguien"), mientras Eurípides dice λιποῦσ' αἰῶνα (*Bacantes* 92: abandonando la vida): "Aquí no es, pues, el αἰών el que abandona al moribundo, sino el moribundo el que abandona al αἰών [...] Αἰών no es ya la energía vital, sino que se ha convertido en sinónimo de βίος [...] Después de Homero, αἰών

10 Degani, p. 19-20. En rigor, en el fragmento de Píndaro no aparece la palabra *psyché*, y al hacer la ecuación *psyché* = *aiónos eídolon*, Degani responde —como evidencian sus notas al pie de página, a la interpretación "homerizante" de Rohde, tal como ha mostrado W. Otto (*Die Manen*, p. 16-17), ya que, como reconoce Rohde, la frase del verbo siguiente "pues sólo él [= el *eídolon*] proviene de los dioses" no podría valer para la *psyché* de Homero, que es un mero soplo vital que, al ser expelido, se marcha en forma de imagen (*eídolon*) al reino de los muertos, donde carece de fuerza y vigor (*cf. Il.* XXIII 103-104, XVI 856, *Od.* XI 222, etcétera). Por lo demás, como advierte Degani, p. 46-51) *aiôn* tiene en Píndaro generalmente sentido temporal; y en la IIa. *Olímp.* (67-78) se ofrece a los héroes, tras la muerte, "transcurrir una vida sin lágrimas" ἄδακρυν νέμονται αἰῶνα, *cf.* Degani, p. 46-47, n. 70), por haber conservado su *psyché* aparte de las injusticias: no deben trabajar "la tierra con la fuerza de sus manos" y gozan de "las brisas oceánicas" y de "flores de oro". Como se ve, no hay en escena una dualidad cuerpo-alma que permita hablar de que el alma sobreviva en un ámbito espiritual. Ciertamente, no se puede hacer valer la terminología o núcleo conceptual de un poema para otro, ya que Píndaro ha variado su estilo y conceptos de acuerdo con la oportunidad y el destinatario de su poema. De todos modos, en el fr.131 Bergk, no nos parece legítimo contraponer una *psyché* no mencionada al *aión*, considerando a aquélla como divina y a éste terreno. Aun si *eídolon* fuera en el fragmento de Píndaro sinónimo de *psyché* al modo de algunos casos homéricos, no hay motivos para tomar *aión* como opuesto, sino como la *existencia humana* que transcurre, y la diferencia con *psyché* estaría en que ésta asumiría el aspecto vital, mientras dejaría el matiz temporal a *aión*.

no es más el principio vital y activo contrapuesto a θάνατος, sino la 'vida' vista en su totalidad y en su contenido.[11]

Tras Homero, pronto *aión* adquiere casi exclusivamente un valor temporal. Así, en *Teogonía* 607-610 se lee: "y aquel al que, por el contrario, le toca en suerte el matrimonio, puede conseguir una buena esposa, de sano juicio; pero incluso entonces ve toda su vida (ἀπ'αἰῶνος) el mal compensar el bien". Y aunque los mejores léxicos ubican a este *aión* de Hesíodo como "largo espacio de tiempo" o "eternidad", Degani y West coinciden en que es anacrónico, y el primero de ellos concluye que el significado más admisible es "en el curso de su vida" o "toda su vida".[12]

Finalmente, y aunque en principio habría de quedar excluido de esta primera revisión Heráclito, por el hecho de manejarnos sólo con literatura pre-heraclítea, examinaremos sucintamente su frag. 52, por dos motivos: uno, el de que esta revisión de la era arcaica la hemos seguido hasta Píndaro —incluso penetrando por momentos en la edad clásica, de la mano de Esquilo y Eurípides—, con lo cual hemos ido cronológicamente más allá de la obra de Heráclito y Parménides. El segundo motivo, más decisivo, es el de que, de los dos vocablos básicos que en la época clásica —y en parte en la arcaica, según vimos— significan "tiempo", *chrónos* y *aión*, sólo tenemos *un caso* entre todos los fragmentos probablemente textuales de los escritos de Heráclito y Parménides, en que aparece uno de esos vocablos. Y este *hápax* corresponde a *aión*, por lo cual lo examinamos en este apartado que le hemos dedicado.

Por cierto que en el contexto (*Refutación de todas las herejías*, de San Hipólito IX 9) en que se encuentra el fragm. 50 de Heráclito, leemos *aión* en una función curiosa que no es claro si es la de adjetivo o apósito: "Heráclito dice que el todo es divisible- indivisible, engendrado-inengendrado, razón eterna,[13] padre-hijo, dios justo: 'no escu-

11 Degani, p. 21. Pero es partiendo del significado homérico, como advierte Benveniste, p. 190, que es más fácil llegar al de un término anatómico como "médula espinal".

12 Degani, p. 25-27. M. L. West, *Hesiod. Theogony*, p. 334-335.

13 Así traduce Mondolfo (o su traductor del italiano, F. González Ríos), en *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, p. 87, aunque en nota 7 dice "razón tiempo (*aión*)" y este significado es mantenido en la traducción que hace en *Heráclito* (trad. del ital. O. Caletti), p. 36: "logos tiempo". *Cf. Degani*, p. 74-75.

chando a mí, sino a la razón, sabio es convenir que todas las cosas son uno', dice Heráclito."

Diversos motivos determinan la consideración de las cinco parejas (tres de ellas formadas por términos contrarios, dos no; *lógon aióna* y *theón* y *díkaion*) como una paráfrasis o explicación de Hipólito de las frases finales, donde no sólo la afirmación "dice Heráclito" sino el súbito "no escuchándome a *mí*" dan la pauta de que sólo esto es textual. En cualquier caso, *aión* no podría significar más de lo que en Píndaro, por lo tanto es errónea la versión "eterno" (no estamos frente a un adjetivo sino ante un sustantivo, por lo cual, si se quiere perseverar en el anacronismo, habría que decir "eternidad"): en ese plano la traducción sólo puede ser "tiempo".

De todos modos, el breve fragmento 52 no es fácil de entender: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων, παιδὸς ἡ βασιληΐη, que en principio habría que traducir aproximadamente "tiempo es un niño que juega a los dados: reinado de un niño". Fränkel piensa la frase en términos más arcaicos, y también más metafísicos: "La existencia (*Dasein*) es un niño que juega, en el juego de piezas; un niño gobierna como rey." Y explica: "El curso de la naturaleza, el señorío de la necesidad, las normas de ley y tradición, o también el cuidadoso planeamiento o lo que fuere que aún regula nuestra vida: todo esto no significa más que las caprichosas jugadas de ajedrez de un niño, que juega de acuerdo con reglas arbitrarias, si se lo compara con una ley divina."[14] En lo cual Fränkel conjetura que estamos frente a una comparación del tipo de la sugerida en el fr. 124: "el más bello ordenamiento cósmico es como un montón de desperdicios dispersos al azar" (con un antecedente, al menos, en el fr. 83: "el más sabio de los hombres parecería un mono en comparación con

14 H. Fränkel, "Eine herakleitische Denkform (artículo de 1938, incluido con algunos añadidos en WFFGD, p. 264). El juego designado por πεσσεύω y que hemos vertido como "juego de dados", y luego, siguiendo a Fränkel, primero como "de piezas" y después "de ajedrez", es mencionado repetidamente por Platón. *Cf. Cármides,* 174b; *Gorgias,* 450d (pasaje sobre el cual E. R. Dodds, en su edición del *Gorgias,* anota que debe ser un juego que requiere habilidad), *República,* I 333b (en la nota correspondiente de la edición de Jowett-Campbell, t. III, p. 19, se dice que hay varias maneras de jugarlo, y que aquí, como luego en VI 487b, se trata de un modo en el cual se bloquea al adversario, impidiéndole mover). De todos modos, las menciones de Platón, aun cuando pueden aludir a versiones más complicadas o sofisticadas del juego, están teñidas del tono azaroso que implica lo lúdico.

Dios en cuanto a sabiduría, hermosura, etcétera"). Pero además, en nota al pie de página, remite a Platón, *Leyes* 803c-804b, donde se afirma que el hombre no es más que una marioneta para ser movido por Dios, y por lo tanto todo lo que hace es un juego de niños: hay que vivir jugando con juegos que plazcan a los dioses.

Mondolfo pasa revista a diversas interpretaciones, que divergen en cuanto a si el juego de *Aión* es para Heráclito un ejemplo de una actividad dirigida a un fin o, al contrario, carente de meta; y en este caso, si expresa una opinión propia o polemiza contra una opinión vulgar; pero sobre todo, en cuanto a si el fragmento posee un significado cósmico o un significado humano.[15] Degani, por su parte, considera que la cuestión no reside en si el *aión paizon* se refiere al tiempo de la vida individual o al tiempo del universo: en uno u otro caso, en cuanto lo circundante es vivido en relación siempre con un *hic et nunc*, si no para trascenderlo. Es cierto que *aión* es el tiempo de cada uno, que se une con la propia experiencia y suerte; pero también es simultáneamente el tiempo del universo, el destino, el principio cósmico que regula o transforma a la humanidad entera.[16]

A nosotros nos parece excesiva especulación para tan pocas palabras, que, por otra parte, no se pueden concertar con alguna precisión con otros fragmentos en que el pensamiento de Heráclito, inclusive referido al tiempo (aunque sin vocablos como *chrónos* y *aión*), es más asible. Por eso, si bien citamos el ejemplo, preferimos comentar más simplemente, como Festugière, que su sentido es incierto.[17]

15 Mondolfo, ZM, p. 64-68, notas.

16 Degani, p. 75-76.

17 A. J. Festugière, "Le sens philosophique du mot AIΩN", pp XI, 1949, p. 176. M. Marcovich, *Her. Ed. Maior*, p. 493-495, a pesar de admitir la oscuridad del fragmento, aventura la interpretación de que *aión* significa aquí "madurez y vejez del hombre" (*cf.* Esquilo, *Agamenón*, 106), de modo que el sentido sería: "un hombre maduro no tiene más perspicacia que un niño", y πεσσύειν implica "una acción fortuita y sin significación", mientras βασιληίη se aplicaría a la sabiduría política de un ciudadano maduro. La frase entera significaría entonces: "un hombre maduro o de edad es tan tonto como un niño en todo sentido, y especialmente en cuanto a la sabiduría o perspicacia política: el rey en el trono se comporta como un niño". Como se ve, la oscura frase de Heráclito, con la cual ya Hipólito no sabía qué hacer, da para todos los gustos. Lamentablemente, dentro de nuestra investigación este aforismo —con la mayor parte de sus interpretaciones— sólo puede valer como curiosidad.

II. Formas Antiguas de Percibir el Tiempo

1. *El tiempo como envejecimiento*

En las páginas precedentes hemos rastreado el concepto arcaico de tiempo siguiendo la evolución semántica de los vocablos que en la época clásica significan "tiempo". En ese sentido, hemos hallado más en el uso de *chrónos* que en el de *aión*, palabra que apenas tiene matices temporales en la era arcaica, para pasar luego, a través de su acepción de "vida" o "fuerza vital", a denotar la vida como unidad temporal o la duración de la vida. Pero incluso en el término *chrónos* nos ha costado encontrar, antes del siglo VI a.C. (con Solón, Anaximandro y Jenófanes), un concepto subyacente de "tiempo". Ya hemos advertido de lo peligroso que resulta el procedimiento filológico-semántico en este caso si uno se atiene sólo a él, con exclusión de otras posibilidades. Y hemos anticipado asimismo que, en la medida que se suprimiera ese exclusivismo, el peligro se atenuaría o desaparecería.

Es indudable, en efecto, que puede percibirse el tiempo sin echar mano a palabras que en su época o más tarde han poseído connotaciones relacionadas con el "tiempo", abstractamente considerado. Hemos visto que palabras como *aión*, que ya en Heráclito o Píndaro significan "tiempo" o al menos "tiempo que dura la vida", en Homero suelen aparecer en situaciones-límites con la muerte. Pero puede darse la contraposición entre vida y muerte de modo que evidencien la *percepción de un transcurso temporal*, sin que se usen palabras como *aión* y otras afines.

Precisamente, puede decirse que los poemas homéricos están presididos por el tema de la muerte. Esto es lo que predomina en las descripciones de combates en la *Ilíada*, donde la dimensión heroica aparece no simplemente en la denodada valentía de quienes arriesgan su vida en la lucha, sino sobre todo en el hecho de que ocupen su puesto en la batalla, aun cuando alguna infidencia de los dioses les

haya advertido que tal decisión les acarreará la muerte. Tal el caso de Aquiles —tomado por Sócrates como paradigma de su propio deber, *Apología* 28cd—, quien sabe que, si mata a Héctor para vengar a Patroclo, le tocará en suerte pronto una muerte similar; y no obstante, asume su destino y va al combate (*Il.* XVIII 94-126).

Ahora bien, si la muerte aparece como un tema, no es porque se describan combates en los que, heroicamente o no, mueran guerreros, sino porque, o bien tales descripciones contienen matices emotivos que incitan a la reflexión, o bien se reflexiona directamente sobre la muerte. Y esto, en la mayoría de los casos, arroja un saldo negativo en cuanto a la valoración de la muerte. Se llega incluso, en el tardío canto IX, a presentarnos un Aquiles anti-heroico, que prefiere o dice preferir la vida pacífica en su campo natal a continuar en una lucha que no tiene para él ventaja alguna; y en este punto la *Ilíada* entronca con la *Odisea* —en principio, mucho más ajena al tema de la muerte—, cuyo canto XI ofrece (mediante el artificio poético de un sortilegio mágico que permite a Ulises, no sólo descender bajo tierra, donde yacen los muertos, sino devolverles a éstos el habla, por un momento) el dramático cuadro del encuentro de Ulises con su madre, a la cual no puede abrazar porque no tiene consistencia y se esfuma en cada intento de su hijo. O el lamento de Aquiles —que responde al elogio de Ulises, quien considera que Aquiles es allí dueño y señor— de *no poder vivir,* aunque más no fuera como siervo de un labriego pobre, en lugar de ese volátil imperio sobre otros muertos.

Pero más de una vez el poeta nos recuerda que esa heroicidad, en la cual marcha al combate a pesar de saber que ello traerá consigo la muerte inexorable, y que esa bravura, que lleva a un guerrero a acometer contra decenas o centenares de enemigos, se asienta sobre un hecho cierto y patético: *tarde o temprano, la muerte llega.* El héroe le sale al paso, para caer con honor y merecer el homenaje de la posteridad, eso es todo. Pero si la muerte, que acecha a cada paso, no esperara en última instancia el desenlace fatal de alguna enfermedad, sobre todo en un momento de la vejez, estos héroes homéricos no se batirían con tanta facilidad.

No se trata de restarles méritos; claramente lo dice Sarpedón: "¡Oh amigo! Si el librarnos de esta guerra nos permitiera luego vivir *siempre* (αἰεί), *sin envejecer y sin morir* (ἀγήρω καὶ ἀθανάτῳ), no combatiría yo en primera línea ni

te llevaría a la lucha; pero mil muertes penden sobre nosotros, y ningún mortal puede evitarlas" (*Il.* XII 322-327). Y el máximo héroe troyano, Héctor, también usa esta palabra clave, *agéros*,[1] cuando se lamenta: "Ah, si viviera sin morir y sin envejecer (ἀγήρως) por el resto de los días, y fuera honrado como Atenas o Apolo ..." (*Il.* VIII 539).

La misma expresión *athánatos kaí agéros* aparece repetidamente en Homero (*cf. Il.* II 447; *Od.* V 136, 238; VII 257 y XXIII 336) y Hesíodo, *Teogonía* (277, 305, 949, etcétera). Por eso, cuando hallamos que Hipólito (Ref. I 6,1 = D-K 12 A 11 = D-K 12 B 2), siguiendo al parecer a Teofrasto, atribuye a lo Infinito de Anaximandro el ser *aídion kaí agéro*, mientras Aristóteles (*Fís.* III 4,203b = D-K 12 A 15 = 12 B 3) dice que dicho Infinito es *athánaton kaí anólethron*, y tras comprobar que no existen usos seguros de *aídion* ni de *anólethron* antes del siglo v a.C., tendemos a combinar los términos seguramente arcaicos de ambas fórmulas en una sola, y llegar así a la conclusión de que para Anaximandro lo Infinito —que, dice también Aristóteles, es τὸ θεῖον, "lo divino"— es *athánaton kaí agéro*, es decir, contiene los atributos más envidiados por los héroes homéricos y por Hesíodo. Sin duda que a nadie, en ningún momento, le ha gustado morir de muertes violentas como las descriptas en la *Ilíada*, donde a menudo la espada hace saltar afuera, entre otras cosas, el hígado y las tripas. Pero para nosotros es de sumo interés que se tema tanto o más la muerte que sobrevenga naturalmente al término de una vejez achacosa.

Ciertamente, debemos tener en cuenta el contexto social en que se mueven los poemas homéricos, donde predomina *el génos patróos* o "clan patriarcal". En dicho contexto es algo prácticamente inaudito hablar de la "vejez placentera" (*Od.* XIX 368), y más frecuentemente es calificada de "triste" (*Od.* XXIV 250) la vejez, o, peor, "odiosa" (*Il.* XIX 336). Porque, contra lo que podría creerse a primera vista, el patriarca, o, para darle el nombre homérico, el *ánax basileús* o "señor rey" *no es un padre anciano* sino un padre adulto, vigoroso. En la *Odisea* el cuadro está perfectamente delineado: en el reino de Itaca, el clan que prevalece es el que tiene por jefe a Ulises. Ulises es, pues, el *ánax basileús* de Itaca. Durante su ausencia, ni su padre, el anciano Laer-

[1] Ebeling, *Lexicon Homericum*, I, ἀγήραος: "siempre unido al adjetivo ἀθάνατος.

tes, ni su hijo, el joven Telémaco, tienen la fuerza suficiente para imponerse siquiera en su propia casa y expulsar a los príncipes que pretenden casarse con Penélope para adueñarse del codiciado cetro. Telémaco es un joven adolescente, *néos* (en *Od.* IV 663 se dice *néos paîs*, para acentuar su poca edad). Laertes, por su parte, es un hombre que ya da lástima, "abrumado por la vejez" (*Od.* XXIV 223).

Análogo al cuadro de Itaca es, aunque sin exhibir la abundancia de clanes —preanunciadora de la *pólis*— el que nos presenta Troya. No está aquí tan clara la relación de Príamo y sus hijos —y entre ellos, el más bravo y vigoroso, Héctor— con el gobierno de Troya. Pero Príamo evidentemente no decide la suerte de Troya: Héctor, mientras vive, sí (el hijo de éste, Astyánax, por ser muy niño, no puede ser comparado con Telémaco). Basta con tener a la vista el patético ruego de Príamo a su hijo Héctor, para pedirle que no vaya a la muerte segura del combate con Aquiles, argumentándole en base a su vejez: un *néos* atravesado por el agudo bronce aún puede ser amado, porque incluso muerto es hermoso; pero que los perros desfiguren los cabellos grises, las barbas canosas y las partes pudendas de un anciano inánime, es para los mortales el más mísero de los destinos (*Il.* XXII 59-76).

El que está en la plenitud de su vigor es un *anér*, sencillamente un "hombre" (un "varón", *Il.* XV 328, etcétera). Claro que el vocablo griego, como su traducción española, puede tener usos neutros en tal sentido, y así hablarse de un *neóteros anér* en contraposición con un *anér géron* (un "hombre anciano" no debe combatir con "un hombre más joven", *Od.* XVII 52-53). Además, la palabra *hébe* (ἥβη), que en general designa al púber o adolescente (y que, en el griego del siglo V, forma el compuesto ἔφηβος, "efebo"), puede ser empleada para designar a alguien que tiene la mayor fuerza, como se dice literalmente de Eneas: "posee la flor de la juventud (*hébes ánthos*), cuando la fuerza es mayor" (*Il.* XIII 484). Así, si Telémaco es, como dijimos más arriba, un joven adolescente aún, un *néos paîs*, a sus enemigos les interesa que muera "antes de que llegue a la flor de la juventud" (πρὶν ἥβης μέτρον ἱκέσθαι, *Od.* IV 668).[2] El anciano Néstor se queja en *Il.* VII 157, "si fuera aún joven

[2] LSJ: a menudo ἥβης μέτρον ἱκέσθαι = ἡβάσκειν. Este segundo verbo aparece en el ejemplo siguiente "fuera ...joven".

y conservara firme mi vigor, Héctor me vería combatir".[3]

Los ancianos pueden ser venerables (*presbýteroi*) y hacer valer su consejo, pero este consejo no pesa lo mismo en la Grecia homérica que durante la época clásica, y, ni qué decirlo, que en la Roma senatorial, donde *senior* y *senectus* son palabras casi sagradas.

Como cabe observar, la edad cuenta: *néos paîs, hébe, anér, géron.* La sucesión de etapas, entre las que una o dos (*hébe* y *anér*) denotan el momento de mayor vigor y madurez, nos muestra una sucesión en la cual el último término, *géron,* aparece notoriamente deteriorado. El hombre puede sentir a veces que su vigor decae debido al cansancio, al hambre o a la sed, a una herida, etc., pero como situaciones transitorias en las cuales la impotencia le hace pensar que han entrado en juego poderes divinos.[4] Sabe, sin embargo, aunque no esté pensando siempre en ello, que llegará una *etapa* de su vida en que perderá el vigor en forma *inexorable* o *irrecuperable.* Y no sólo perderá con ello su posible hermosura, su fuerza, su poder o su *status,* sino que estará más cercano a la muerte.[5]

3 Un desconocimiento de esta peculiaridad del pensamiento homérico se advierte en J. de Romilly, *Le Temps,* p. 126 y ss., cuando declara que "la diferencia entre jóvenes y viejos, las cualidades y los defectos de unos y otros, la felicidad o la desgracia de su condición respectiva, parecen constituir temas sobre los cuales todo el mundo está de acuerdo", aunque, a partir de ese supuesto "acuerdo", habla de su posible resquebrajamiento en Esquilo, para quien los ancianos colman con creces la falta de fuerza física con su mayor sabiduría, mientras en Sófocles se pone en tela de juicio tal sabiduría de los ancianos, y en Eurípides se hallaría una reivindicación del valor de la juventud, con unas pocas excepciones. Según de Romilly, ésta sería una evolución acorde con los hechos históricos. Pero, sin entrar a examinar éstos, lo cual demandaría un estudio mucho más riguroso que el trazado por de Romilly, no se ve cómo, con tal perspectiva, se podría comprender los ejemplos —no aislados— que hemos puesto de *Ilíada* y la *Odisea.*

4 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* cap. I, p. 5, 8 y ss.

5 En el siglo VI a.C., Teognis de Megara decía que los dioses han concedido a los mortales una vejez desdichada (*Elegía,* I, v.272; *cf.* v.1011-1012). Por su parte Minermo de Colofón menciona dos negras *keres* (generalmente númenes de la muerte), de las cuales una, dice, lleva a la muerte; otra "al término de la penosa vejez" (*Nanno,* 2,v.5-7). Y en la elegía 19 (Diehl), Solón describe la marcha de la edad del hombre en etapas de 7 años cada una, desde la primera septena en que el niño echa su primer diente hasta la décima, en que, si la muerte llega, no se puede decir que sea a destiempo (v.18).

Que la vejez es la antesala de la muerte queda dicho en la queja —citada al comienzo de este capítulo— sobre la imposibilidad de ser como los dioses, que no envejecen ni mueren, sino que "existen siempre", *aieí eóntes*, en lugar de sucederles lo que a nosotros, que somos "mortales". Y este carácter se siente más con el deterioro de la energía vital, al llegar la vejez, cuyo paso es percibido con intensidad suficiente como para advertirnos que hay allí un *sentimiento del curso del tiempo.*

2. *El tiempo en las referencias horarias y calendarias*

A propósito de la atribución que a Anaximandro hace G. S. Kirk[1] de la invención de un reloj solar, D. R. Dicks[2] hace notar los conocimientos astronómicos que se requiere para realizar tamaña empresa. Y añade: "Además, a despecho de la mención de Herodoto de que los griegos aprendieron de los babilonios a dividir el día en 12 partes (II 109, referencia sólo parcialmente correcta; como si se tratara del periodo de 24 horas que los babilonios dividían en 12), tal división no llegó a usarse en Grecia, incluso en escritos científicos, hasta fines del siglo IV; por el contrario, el momento del día era indicado a grandes rasgos mediante frases tales como πρωίας [...] y περὶ πλήθουσαν ἀγορήν o πρὶν ἀγορὴν λυθῆναι [...] De hecho, el gnomon no fue usado para dar la hora (excepto tal vez al mediodía) hasta el periodo helenístico."

Naturalmente, la determinación de las horas del día tiene que ser mucho más vaga en la literatura pre-heraclítea. A propósito del fr. 57 de Heráclito, Kirk[3] dice que "la misma palabra, ἡμέρα, puede ser usada para representar uno u otro extremo [del "día, o sea "día" y noche"] o bien la suma de ambos, esto es, el periodo total de veinticuatro horas". Ahora bien, ni *heméra* (ἡμέρα) ni el vocablo más usado por Homero para significar "día", *émar* (ἦμαρ), designan ni en Heráclito ni en la literatura pre-heraclítea, un periodo de veinticuatro horas. Hay una razón muy elemental para afirmarlo y es

1 A partir de textos de Diógenes Laercio, de Eusebio y del léxico bizantino *Suda*; Kirk-Raven, p. 102-103.

2 Dicks, "Solstices, equinoxes and the presocratics", JHS, 86, 1966, p. 29-30.

3 Kirk, p. 156.

que, como hemos visto antes, se está muy lejos, durante ese tramo de la literatura griega, de poder determinar veinticuatro horas del modo que sea. Claro está que Kirk puede alegar que no hace falta pensar en "veinticuatro horas"; basta con pensar en "el día entero", incluyendo, por ende, "la noche". Pero esto es algo que al menos el autor de la presente investigación no ha podido comprobar conclusivamente, y esto lo ha llevado a pensar que se trata de un supuesto, bien que basado en un *hecho*. El *hecho* es éste: para los griegos clásicos, el día es el periodo en que hay luz, y en el cual se desarrollan normalmente actividades. Mas aún, dejando de lado el hecho de que de noche circunstancialmente puede hacerse algo —cenar, disfrutar, hacer el amor, deshacer la tela, como Penélope—, contar los periodos en que haya luz es lo mismo que para nosotros contar los días, ya que en cada día nuestro hay un solo periodo de luz. La diferencia está en que cada día nuestro incluye también la noche. En Homero, en cambio, leemos: "durante nueve días" los griegos caían víctimas de las flechas troyanas. Pues bien, a lo largo de la *Ilíada* se pone de manifiesto que se combate mientras hay luz; en cuanto el sol se pone, cesa la lucha (de allí que, en una ocasión, para que la lucha termine antes, Hera obliga al sol a ponerse antes, *Il.* XVIII 240-241). Luego de los nueve días en que mueren aqueos, "al décimo", Aquiles convoca a la asamblea (I 53-54), cosa que también se hacía con luz.

Incluso cabe notar que hay en griego una palabra que significa "el día entero", *panemérioi* (πανημέριοι), y en la *Ilíada* leemos que "los jóvenes aqueos cantaron πανημέριοι un himno para aplacar al dios; pero *cuando el sol se puso y llegó la noche,* se acostaron junto a las amarras de las naves" (I 472-476). Aquí no hay duda posible de que "el día entero" no incluye a la noche (lo cual no impide que, como contrapartida, se hable de "la noche entera": "[dioses y hombres] durmieron *pannýchioi,* II 2). Se puede hablar de "noche y día" (V 490, XXII 432, *Od.* XXIV 63, etcétera), para reforzar la expresión, como insinuando que en esos periodos ni de noche cesa la actividad, pero las situaciones descriptas muestran que es más un refuerzo retórico que práctico (y que de todos modos no haría más que apoyar nuestra afirmación de que *émar* no incluye la noche).[4] En

[4] Ebeling, *Lex. Hom.*, I, ἦμαρ y ἡμέρη. La doble posibilidad seña-

Hesíodo, *Erga* 385-386 se menciona cuarenta noches y días en que las semillas están ocultas: aquí la situación es distinta, ya que aquí no se trata de un proceso que se interrumpa de noche o se cambie por otro; pero por lo mismo, si se hablara sólo de cuarenta días, la frase no alteraría su significación (sí el metro del verso, naturalmente, y la posibilidad de memorizarlo, dado lo frecuente de la fórmula) ya que no por eso alguien va a pensar que de noche las semillas salen de la tierra a tomar el fresco.

Dentro del día, Homero discierne claramente tres partes: la mañana temprana (*eós* o "aurora"), el mediodía (*mesón émar*): *Ilíada* XXI 111, *Od.* VII 288) y la tarde (*deíle*: *Il.* XXI 111; Hes. *Erga* 810, 821). A veces se menciona, en la *Odisea* (y en Hesíodo, *Erga*), un momento próximo al crepúsculo, *poti héspera* (Od. XVII 191), *poti hésperon* (*Erga* 552), o bien *hespérios* (*Od.* XV 505), que en la *Ilíada* es preanunciado como *Hésperos* ("astro de la noche"; XXII 317-318: la estrella vespertina).

Vagamente —sin nombres particulares ni claras delimitaciones— se distinguen partes del día según el recorrido del sol; pero preferentemente, si no se menciona la salida o puesta del sol, se dice que éste "ha alcanzado el medio del cielo" (*Il.* VIII 68), lo que asimila esta expresión a la de "mediodía". En una ocasión, por lo menos, se habla de tres partes de la noche, mensurables al parecer por el recorrido de los astros: "la noche está muy adelantada y la aurora próxima,/ las estrellas han recorrido un buen trecho de su camino, y la noche ha recorrido/ dos de las partes; sólo

lada a propósito de ἐπ'ἤματι, *cotidie vel uno die*, referida a pasajes como *Od.*, II 284, puede valer, pero no como alternativa sino como la equivalencia que hemos señalado, en cuanto allí se dice que todos los pretendientes "morirán en un [mismo] día" y que los pasajes XXI 265 y XXII 195-197 sugieren que la matanza de los pretendientes se lleva a cabo de noche, pero en XXI 428-429 queda claro que la misma tiene lugar "mientras hay luz", y que las anteriores referencias no conciernen a dicha matanza. En efecto, después de ocurrida ésta reaparece Penélope —sumida en el sueño no por haber llegado la hora del descanso nocturno, sino por Atenea—, hay celebraciones, purificación de la casa, lavado de Ulises, y, tras una larga conversación de los cónyuges, está por llegar la aurora, pero para eso ya ha pasado, como se ve, bastante (XXIII 241). De todos modos, hacemos este análisis sobre el discutible supuesto de una coherencia total del poeta de la expresión de II 284, referida a sucesos que son descritos en los cantos XXI y XXII.

resta la tercera" (*Il.* X 251-253; *cf. Od.* XII 312: "cuando la noche estaba [en su último] tercio, y los astros declinaban"). Sin duda en ese último tercio hay que ubicar al lucero, que precede a la aurora (*Il.* XXIII 226-227).

Dice Thomas Heath: "No hay duda de que, desde los tiempos más tempranos, el mes griego (μήν) era lunar, esto es, un mes basado en el movimiento aparente de la luna. Pero desde el principio se comenzó a sentir, entre los griegos como entre los pueblos más civilizados, un deeso de poner en correspondencia el recuento del tiempo por la luna con las estaciones del año, con vista al regulamiento de los momentos de sacrificios a los dioses que tenían que ser ofrecidos en ciertos periodos en el año; de ahí que, desde el comienzo, hubo un motivo para afanarse por el establecimiento de un año lunar-solar."[5] Nosotros no podemos hablar de lo que sucedió "desde el principio", pero sí de lo que se dice en la literatura griega más antigua que tenemos, que es la homérica y pre-heraclítea en general, y allí podemos verificar lo que afirma Heath. "Mes", μείς-μηνός, aparece vinculado etimológicamente con μήνη, "luna" y con una tendencia a dividir ese periodo lunar en dos mitades: la mitad inicial del mes, [*menós*] *histaménoio* (*Od. XIV* 162 = *XIX* 307; *cf. Erga* 780, *menós d'histaménou*) y la mitad final, *phthínontos menós* (*Od. XIV* 162 = *XIX* 307; *cf. Erga* 798).

En la última parte de *Erga,* consagrada a la diversidad de oportunidades que proporcionan los distintos días de cada mes, se ejemplifica —según hace notar T. A. Sinclair—,[6] con tres maneras de contar los días del mes: 1) del 1 al 29 o al 30 (esta sección comienza en el verso 765; en el v. 766 se califica el día 30 como el "mejor del mes"[7]); 2) en las dos mitades que hallamos en Homero, en pasajes ya citados; 3) en tres periodos de diez días —o acaso nueve, como sugiere el pasaje de Tucídides VII 50.4— lo que implica la intercalación de un *mésos* entre el *histámenos* y el *phthinôn.* Esto aparece sugerido por las expresiones *hékte d'he mésse* del verso 782 y *he próte hékte* en el 785: el 6º día de la mitad

5 T. Heath, *Aristachus of Samos. A History of Greek Astronomy to Aristotle,* p. 284.

6 Hesiod, *Works and Days,* p. 80.

7 La misma calificación se usa en el v.814 para el día *triseínada,* vocablo cuyo significado —según advierte Sinclair, ob. cit., p. 87— ya desde Proclo ha sido objeto de dudas sobre si significa 29, o si el prefijo τρις significa 3 y no 3º, o sea, 3 [veces] 9, vale decir el día 27.

[del mes] y el 6º del principio; *cf.* versos 795, 805, 810 y 811). Esta tercera división parece ser la que ha predominado luego en el calendario ático, pero no deja de sorprender la mezcla de los tres modos de contar; tal vez se deba a una superposición de usos populates con usos más precisos, o bien de usos de regiones distintas. Pero en la medida que el poema pretende ser didáctico, tal variedad de usos debía de estar difundida, como para que los destinatarios pudieran entender de qué se estaba hablando.

Pero lo que más llama la atención es que Hesíodo considere, por ejemplo, que el 8º y el 9º día del mes son los más aptos para disponerse a "tareas humanas" (v. 772-773),.y que el 6º de la mitad del mes es bueno para dar a luz varones, no niñas (v. 785), el 4º para llevar una esposa a la casa (v. 800), etcétera, *sin hacer diferencia de meses ni estaciones.* Lo que cabe pensar es que tal calendario de consejos responde a creencias sobre el poder mágico de los números (de ahí que el 7º sea un "día sagrado", v. 770, en tanto conviene evitar el 13º para comenzar a sembrar, v. 780-781, aunque a propósito de este último caso Sinclair nos diga, curiosamente: "sin embargo, el trece no era generalmente un número desgraciado en los tiempo clásicos").[8] De todos modos, debía resultar difícil seguir tales consejos, ya que para eso debía contarse con alguna clase de almanaque de pared o de escritorio, por así decirlo (en un momento en que la escritura alfabética distaba aún de estar difundida en Grecia), y saberse manejar con algún calendario lunar o lunisolar para llevar la cuenta de los días con una cierta exactitud que no condujera a errores funestos (dejando de lado, además, la cuestión de cómo regular las fechas de nacimientos de varones y mujeres, por ejemplo).

Nosotros sabemos que un calendario semejante ha existido, inclusive en forma oficial, en Atenas desde la segunda mitad del siglo v a.C. Dividido en 12 meses, arrancaba de la primera oportunidad en que la luna era visible tras el solsticio de junio (aunque con la adición de siete meses suplementarios o *embólima* en el ciclo de 19 años calculado por el astrónomo Metón, para que, en definitiva, cada año del ciclo resultara integrado por 365 5/19 días).[9] Estos doce

[8] Ob. cit., p. LVII y ss.

[9] Véase Heath, *Aristarchus*, p. 293-294, con el texto de Gémino. En las notas siguientes citamos las fuentes de donde hemos extraído las denominaciones de los meses.

meses del año clásico ateniense eran llamados, sucesivamente: *Hekatombión*,[10] *Metageityón*,[11] *Boedromión*,[12] *Pyanopsión*,[13] *Maimaktrerión*,[14] *Posideïón*,[15] (aquí se intercala el mes *embólimon*) *Gamelión*,[16] *Anthesterión*,[17] *Elaphebolión*,[18] *Mounychión*,[19] *Thargelión*[20] y *Skirrophorión*.[21]

Pero en el siglo VII, o al menos en *Erga* (verso 504: según Sinclair, "la primera mención de un nombre de un mes"), sólo tenemos noticias del nombre de un mes, el que Hesíodo llama *Lenaióna*, y que, por el contexto del poema (versos 505 y ss.) —donde se habla de heladas y del viento Boreal—, parece estar situado en pleno invierno. No es improbable que tal denominación esté vinculada con las fiestas dionisíacas (a las que Heráclito llama *Lênai*, fr. 14, y las alude con el verbo *lenaízō*, fr. 15), ya que éstas recibían por nombre el de *Lénaia*, bajo el cual se celebraban, a estar con el léxico Liddell-Scott-Jones, "en el mes Ληναιών (esto es, Gamelion)". Precisamente *Gamelión* es el séptimo mes a contar desde la luna siguiente al solsticio de invierno europeo; si bien, según Tucídides (II.15), las fiestas "dionisíacas más antiguas" se celebraban en Atenas el día 12 "del mes *Anthesterión*", o sea, el octavo mes. En todo caso, entre el séptimo y el octavo mes de la Atenas clásica puede probablemente ubicarse el *Lenaión* de Hesíodo, que sin duda no se correspondía exactamente con calendarios posteriores.

Ahora bien, Hesíodo cita un solo mes —invernal—, pero sabe de estaciones, *hórai* (ὧραι). Hay que recordar "las tareas de cada estación" (422) y prestar atención al grito de la grulla, porque "es portadora de la señal de la semilla y anuncia la estación del invierno lluvioso" (448-450); trabajar la tierra "en la estación de la siembra" (460); no hay que pasar

10 Antifonte, VI, 44; Plutarco, *Teseo*, 12.
11 Aristóteles, *Historia de los animales*, 549a10.
12 Aristóteles, *Hist. animal*, 587b13.
13 Teofrasto, *Historia de las plantas*, 4.2.10.
14 Arist,. *Hist. animal*.. 578b13.
15 Arist., *Hist. animal.*, 570b = 543a, Anacreonte 6 (Bergk).
16 Aristóteles, *Meteor.*, 343b5; Teofrasto, *Hist. plantas*, 7.1.2.
17 Tucídides, II 15.
18 Tucídides, IV 118.
19 Esquines, II 91; Aristófanes, *Aves*, 1047.
20 Antifonte, VI 42.
21 Aristóteles, *Hist. animal*, 543b7, 575b6; Teofrasto, *Hist. plantas*, 4.11.5.

por alto "ni la aparición de la clara primavera ni de la estación lluviosa" (491-492); no hay que darse reposo, ni siquiera "en los días invernales", cuando el frío aleja al hombre del campo (494-495); y debe advertirse a los servidores, "aún en el medio del verano", que "hagan cabañas", porque "el verano no durará siempre" (502-503); hay que "evitar las siestas a la sombra, o tenderse hasta la aurora en la estación de la cosecha, cuando el sol seca la piel" (574-575, etcétera.

Un poeta lírico probablemente contemporáneo de Hesíodo, Alcmán, nos dice en un poema "a Dionisio" (76 Bergk, 56 Diehl) que las "estaciones son tres" (ὥρας δ'ἔσηκε τρεῖς): verano e invierno (θέρος καὶ χεῖμα) [siendo la] tercera [el] verano tardío (Diehl reconstruye κὠπώραν, Berk χὠπώραν) y la cuarta la primavera (Fῆρ = ἔαρ), cuando todo florece". Ya en Homero aparece ὀπώρη, aunque para hacer referencia a la estrella Perro de Orión.[22] Pero en *Odisea* XI 192 aparece junto a θέρος y la florida ὀπώρη". Al respecto, el léxico Liddell-Scott dice: "la parte del año entre la aparición de Sirio y la de Arcturo", "la última parte del verano". Y añade: "en tiempos tardíos, se convierte en el nombre de una estación definida, *otoño* [...] pero también usada a veces para denotar verano (distinguiéndose al otoño como *phthinóporon* o *metóporon*)".[23] Cabe agregar que la palabra que traducimos como "florida", *tethalýia*, viene del mismo verbo *thállō* que, en el citado fragmento del poema de Alcmán, se predica de la "primavera". Esta última es, por lo demás, la estación florida por antonomasia: ὥρη ἐν εἰαρινῇ (*Il.* II 471), o bien ἄνθεα γιγνεται ὥρῃ (II 468; literalmente "flores nacen en estación", pero el acoplo es tan frecuente que hay que decir "flores nacen en primavera").[24]

Frente al conjunto de datos acumulados referentes a las partes del día y de la noche, del mes y del año, y a las estaciones, en cuya descripción naturalmente es posible exten-

22 *Il.*, XXII 26-29. Esta estrella es habitualmente llamada "Sirio", aunque este nombre no figura antes de Hesíodo, y ni siquiera estamos seguros de que se refiera a la que Homero denomina "Perro de Orión", ya que en *Erga*, 609-610 menciona juntas a "Orión" y "Sirio" como estrellas. Dado que Esquilo (*Agamenón*, 967), menciona al "Perro Sirio", es posible que "Sirio", por seguir a "Orión", fuese denominada "Perro de Orión".

23 Cf. Ebeling, *Lex. Hom.* II, ὀπώρη: parte extrema del verano, "alto verano".

24 *Cf. Teognis, Elegia*, II 176: ἄνθεσιν εἰαρινοῖς θάλλει.

derse mucho más pero que creemos haberlo presentado en lo básico, cabe formularse cuando menos dos preguntas relevantes para nuestra investigación. La primera es: ¿hay un marco común a todas estas referencias horarias y calendarias, de modo tal que pueda ser pensado un concepto de tiempo cronológico (aun cuando la palabra correspondiente no se use en tal sentido o se la use sólo en forma parcial o aislada)? La segunda: cuando el hombre siente transcurrir su propia vida, tal como ha sido mostrado en el apartado anterior, ¿no relaciona este transcurso con tales referencias horarias y calendarias?

La primera pregunta debe ser respondida negativamente, aun cuando algunas expresiones de Homero y Hesíodo podrían inducir a creer que en Zeus se encarna un tal marco común para todas las referencias aludidas, por ejemplo: "transcurrieron nueve años del gran Zeus" (*Il.* II 134), "cuando las estaciones de Zeus hacen caer los frutos" (*Od.* XXIV 344), "para observar los días [que provienen] de Zeus" (Hesíodo *Erga* 765), "éstos son [los] días [que nacen] del pensativo Zeus" (*Erga* 769). Pero el Zeus pintado por Homero y Hesíodo no ofrece ninguna fuente de pautas para pensar que posibiliten medidas en horas, días, meses y años. Máxime que con el nombre de Zeus no se representaba entonces a un astro como el sol o la luna (sólo a partir del siglo IV a.C., en el pseudo-platónico *Epínomis* 987c y el aristotélico *Meteor* 343b30, se alude al planeta que los romanos, en su mitología correlativa de la griega, llamaron Júpiter), y su connotación originaria de dios del cielo —o, más concretamente, del rayo— es de un carácter muy genérico. Y aunque estuviera presente tal connotación tras las frases ejemplificadas, trátase de casos muy aislados; en todo caso, de ellas puede decirse lo que vale para el sol, la luna y otros puntos eventuales de referencia, como —hemos visto— el lucero, el astro vespertino, Perro de Orión, etc.: la falta de conocimientos astronómicos parece ser lo que impide englobar todas esas referencias en un sistema como es el calendario, el cual hemos visto que es tardío (y más tardía aún, según el estudio de Dicks —cuya opinión citamos al comenzar este apartado— la guía según horas de reloj). Difícilmente haya existido un calendario tal antes de Solón.[25]

[25] Heath, *Aristarchus,* p. 285.

Según Herodoto (II 4), los egipcios fueron los primeros que descubrieron el año, a partir de los astros, dividiéndolo en doce partes. Los griegos, dice, copiaron este sistema, pero debían añadir, "en vista a las estaciones", un mes *embólimon* o suplementario cada tres años'[26] en tanto los egipcios, que asignaban también treinta días a cada mes, añadían cinco días a cada año, con lo cual se podía completar "el ciclo de las estaciones". En estas dos frases de Herodoto que hemos entrecomillado, "en vista a las estaciones" y "el ciclo de las estaciones" está la clave de la respuesta negativa que damos a la primera pregunta, y a la vez el elemento-clave para responder a la segunda. En efecto, es con referencia a las estaciones, más precisamente *con referencia al ciclo de las estaciones,* que se puede organizar el calendario (y que se necesita contar con él, ya que no se puede más que "presentir" la llegada de una estación si no se dispone de calendario, por más que puedan contarse —en base al sol y a la luna— días, meses y hasta años).

Veamos ahora el papel de esta referencia en relación con la segunda pregunta. En el apartado anterior, al hablar de la edad humana, con sus etapas precedentes a la vejez, citamos un verso de la *Ilíada* (XIII 484) en que se habla de la juventud de Eneas, en estos términos: "posee la flor de la juventud, cuando la fuerza es mayor". Esta expresión, bastante común en la poesía lírica posterior, contiene una palabra que vimos antes ligada generalmente a la mención de la primavera (*cf. Il.* II 468, ἄνθεα γίγνεται ὥρῃ, citado más arriba, donde hemos visto que esta última palabra, en tal contexto, no implica cualquier estación, sino la primavera). Y todavía hoy suele hablarse de la juventud como "la primavera de la vida". Hay otro pasaje homérico que, al describir el palacio de Alcinoo, conecta la evolución estacional con la edad del hombre, al referirse a aquélla con un término propio de ésta, como "envejecer": "los frutos de estos árboles no se pierden ni faltan en invierno ni en verano, de año en

[26] Tal procedimiento, que por ese dato es llamado por Censorino *trieteris* (y que es mencionado por Herodoto también en 1 32), es considerado por Heath (*Aristarchus*, p. 286), demasiado deficiente como para que haya regido en la práctica, ya que "en 20 años el calendario tendría un error aproximado de 2 ½ meses en relación con las estaciones". Pero podría ser que se hubiese puesto en práctica, y, vistas las dificultades, a los 20 años o antes, se pusiera en práctica el que presentó Metón en el año 432 a.C.

año, sino que siempre el Céfiro, soplando, hace nacer unos y caer otros: la pera envejece sobre la pera, la manzana sobre la manzana, la uva sobre la uva y el higo sobre el higo" (*Od.* VII 117-121).

Allí está la semejanza de ambos procesos, y allí también la diferencia, sobre todo cuando se compara ese pasaje con el poema de Minermo, en este aspecto tan homérico: "nosotros, como las hojas que nacen en la florida estación de la primavera, cuando crecen tan rápidamente bajo los rayos del sol, como ellas disfrutamos de la flor de la juventud apenas un instante [...] Pero se acercan las negras Keres; una, portando el término de la penosa vejez; la otra, la muerte. Y tan poco transcurre el fruto de la juventud, cuanto el sol se esparce sobre la tierra", etcétera (fr. 2,1-8 Diehl).

En la *Ilíada* VI 145-149 dice Glauco a Diómedes: "Mag nánimo Tideida, ¿por qué preguntas por mi estirpe? Tal como la generación de las hojas, así es la de los hombres. El viento esparce las hojas por el suelo, y luego el bosque, al reverdecer, engendra otras al llegar la primavera: así también una generación de hombres nace, otra muere." En la misma comparación de Glauco se ve la diferencia, al menos en el conjunto completado por las otras citas que hemos hecho. Las hojas, las frutas de los árboles nacen y caen, y los suceden otras hojas y frutas. También unos hombres nacen y mueren, y a una generación sigue la otra. Pero, en definitiva, de los frutos del jardín de Alcinoo se dice que subsisten "de año en año" (*epetésios*, vocablo que suele ser traducido como "perenne"). En cambio –y antes que en Minermo– hemos oído la frecuente queja del hombre por el hecho de que, en algún momento, llega a la "penosa vejez", y de allí a la muerte hay un paso, sin retorno. En la misma explicación de Glauco, la comparación con las hojas –que es la probable fuente de la comparación que hace Minermo– sugiere nítidamente la melancolía por la caducidad humana; en el paralelo con la caída de las hojas, el "reverdecer" del bosque con la primavera aparece privilegiado. Porque la vejez y la muerte de las hojas, flores y frutos puede percibirse, pero *existencialmente lo que se vive es la posibilidad de la vejez y muerte humana.*[27]

27 Creo pertinente, en este punto, dar cabida a la observación efectuada por el profesor Eugenio Pucciarelli –en oportunidad del diálogo entablado tras el resumen oral de la presente disertación–, según la cual no se veía tanto la diferencia del proceso humano con el na-

Leamos un par de frases más de la *Odisea*: "cuando pasó el año, y volvieron (περὶ δ'ἔτραπον = περιτρέπω, LSJ) las estaciones" (X 469), o "cuando al volver el año llegaron las estaciones" (XI 295 = XIV 294), frases donde el prefijo o preposición περὶ denota *el carácter cíclico de la vida de la naturaleza,* tal como lo ve el hombre, enfrentado con el *carácter lineal de la vida humana, que fatalmente termina con la muerte.* Tal es el pensamiento homérico, que sigue en vigencia hasta Heráclito o poco antes.

tural como la semejanza, acentuada en las palabras de Glauco. Mi respuesta entonces consistió no sólo en la insistencia en la queja de los héroes homéricos por la vejez y la muerte humana ,sino también en hacer notar, como un detalle no insignificante, que, a diferencia de los hombres, cada hoja o cada pera o cada manzana, etc. no posee su propio nombre (no tiene entidad, por tanto, más que en el nivel de la especie). Pero considero que la pregunta merece reflexiones más hondas y más extensas.

B. EL TIEMPO EN HERÁCLITO

I. Rasgos Principales de la Filosofía de Heráclito

1. *La tesis del flujo perpetuo*

Las nociones de "tiempo" y "eternidad" suelen discutirse en Heráclito a propósito de su fragmento 30 (Diels-Kranz). Allí aparece una identificación, o al menos una correlación, entre "mundo" (u "ordenamiento mundial") y "fuego"; y se describe esa interrelación como ubicada en las tres instancias del tiempo: "ha sido, es y será". Es lo que Mondolfo llama "la fórmula de la eternidad", y Fränkel "los tres modos del tiempo"; tal como vimos (*supra*, p. 26) encontraba en la referencia a Calcas, el adivino, en *Ilíada* I 70: "las cosas que pasan, las que pasarán y las que han pasado" (o, más literalmente, "las cosas que son, las que serán y las que han sido").

Naturalmente, el fr. 30 no puede ser examinado por sí solo. Para que el lector comprenda mejor nuestra interpretación, presentaremos a grandes rasgos la filosofía de Heráclito, empezando por el examen de la tesis con que se la ha presentado tradicionalmente, es decir, con la doctrina del flujo perpetuo. A continuación, y dado que Aristóteles ha afirmado que el "principio" (*arché*) y el "elemento" (*stoicheîon*) era para Heráclito el fuego, nos detendremos en tal atribución, toda vez que el "fuego" es el protagonista del fr. 30. Después de eso, estudiaremos el papel del "sol" en los textos heraclíteos, donde aparece en una notable similitud con el tratamiento dado al "fuego". Luego centraremos nuestro examen en el fr. 30, revisando algunos problemas del texto —deteniéndonos más en el verbo "ser" que aparece en la mencionada fórmula— en la medida que hacen a la comprensión conceptual del fragmento.

Comenzamos con la atribución de la tesis del flujo perpetuo, que es presentada como contraposición con la doctrina del ser inmóvil en Parménides: "todo fluye y nada permanece" (a ello se añade la comparación con el cambio

permanente de las aguas de un río), o, más sintéticamente aún con la expresión griega *pánta rheî* (πάντα ῥεῖ). Es importante, pues, ver primeramente qué ha sido dicho de eso en la antigüedad, y en qué medida es o no correcta la atribución de tal doctrina a Heráclito.

Hay que decir que la frase *pánta rheî*, popularizada desde el estudio de Friedrich Schleiermacher sobre Heráclito (1807-1839), es mencionada con excesiva frecuencia en nuestro siglo sin que se explicite la fuente de la misma. Entre los escasísimos helenistas que escapan a ese uso de la conocida frase sin mención de fuente se cuentan R. Walzer[1] y M. Marcovich,[2] quienes transcriben la cita íntegra del pasaje de Simplicio (de su comentario a la *Física* aristotélica, ed. H. Diels, p. 1313,8) en que se atribuye a Heráclito ("probablemente", dice) la afirmación de que "siempre fluyen todas las cosas" (ἀεὶ πάντα ῥεῖ) junto a la de que "en el mismo río no nos bañamos dos veces".[3]

Ciertamente, cabe alegar que ya Platón, en un texto también poco citado, *Cratilo* 440c, usa las dos palabras de la frase famosa, aunque una —la que hace de sujeto— esté allí separada de la otra —la que hace de predicado— por una comparación que confiere carácter metafórico a todo el pasaje: πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ. Es atribuido, un tanto vagamente, a los que piensan como Heráclito, el que "nada de nada es sano, sino que *todo fluye* como cántaros". La comparación no resulta demasiado ajustada, y tal vez por eso a continuación se ensaya otra metáfora: "simplemente, tal como los hombres se enferman de catarro, juzgan que así están afectadas las cosas, y que todas las cosas son alcanzadas por flujo y catarro" (440d), cerca del fin del diálogo *Cratilo*.

Tal vez en base a este escrito o algún relato personal de Platón, Aristóteles cuenta que Platón, en su juventud, fue discípulo de Cratilo y se adhirió a "las doctrinas heraclíteas, según las cuales todas las cosas fluyen siempre" (*Met.* A 6,987a; el texto es repetido en M 4, 1078b, con la única variante de que, en lugar de "opiniones" o "doctrinas", δόξαι, se habla de "discursos" o "argumentos", λόγοι.

Pero hay otro pasaje del *Cratilo* en el cual, si bien no se usa el predicado *rheî* sino otro parecido, *choreî* (χωρεῖ), Platón pa-

1 R. Walzer, *Eraclito*, p. 54.

2 M. Marcovich, *Her. Ed. Maior*, p. 202.

3 Esta segunda afirmación es cotejada con otras iguales o similares de otras fuentes, por Kirk, p. 373-375.

rece citar textualmente a Heráclito y atribuirle las dos afirmaciones que le adjudica Simplicio, en el texto a que más arriba hemos aludido. Es en *Cratilo* 402a, donde se lee: "En algún lugar (*pou*) dice Heráclito que todo se mueve (*pánta choreî*) y nada permanece, y, comparando las cosas a la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces."

Pero la partícula adverbial *pou* indica una duda o imprecisión que sugiere que la cita es hecha de memoria, y no ciertamente con la memoria *casi* infalible con que se puede recitar un verso de Homero —donde la métrica ayuda— aprendido desde la infancia. En el *Teeteto* 160d Platón junta a Heráclito con Homero para decir: "según Homero, Heráclito y toda la tribu [de gente] de esa especie, todas las cosas se mueven como corrientes". Este curioso agrupamiento de Heráclito con Homero se repite en la misma obra, si bien en este segundo caso no se los menciona, contraponiéndolos a Parménides y a Meliso: "¿No tenemos acaso la tradición de los antiguos, quienes mediante la poesía ocultaban [su pensamiento] a la mayoría, [al decir] que Océano y Tesis son la génesis de todas las cosas, de modo que son como corrientes, y que nada está firme? Y los que vinieron después, más sabios, lo manifestaron en forma más evidente, para que también los zapateros, al escucharlos, comprendieran su sabiduría, y cesaran de creer, insensatamente, que algunas de las cosas están firmes, mientras otras se mueven, y aprendieran que todo se mueve, honrándolas" (*Teeteto* 180c-d; en d-e sigue la comparación con "los Melisos y Parménides"). La alusión a Homero es patente a través de la mención de las palabras de *Ilíada* XIV 201 y 246 ("Océano, génesis de los dioses y la madre Tetis", y "Océano, quien, génesis de todas las cosas, [las] engendró", y la expresión "todo se mueve" está claramente referida a Heráclito, aun cuando en el pasaje anterior, tanto estas dos palabras como la metafórica "corrientes", valgan —a estar con Platón— tanto para Homero como para Heráclito.

En *De Caelo* III 1, 298b, Aristóteles hace una mención de lo que vimos llama en la *Metafísica* "doctrinas" o "discursos" "heraclíteos", pero con una variante: de "los primeros que hablaron de la naturaleza" dice que afirman que "todas las otras cosas se generan y fluyen sin que haya nada firme, pero que *sólo una cosa permanece,* de la cual todas aquéllas nacen por transformación: esto parecen querer decir Heráclito de Efeso y muchos otros". Aunque esto de que algo "permanezca por debajo" (tal sería la traducción literal de ὑπομένει) se parece al planteo de la sustancia material como *arché* efectuado en *Met.* A 3, 983b (donde la identifica con el fuego), adquiere aquí particular relevancia por estar en el mismo contexto en que apare-

cen las famosas palabras *pánta* (aunque con el adjetivo *álla*, "otras" o "las demás", ya que *una* queda a salvo del flujo) y *rheîn*. Esto implica que para Aristóteles el flujo atribuido a Heráclito no era tan universal, ya que al menos había algo permanente.

El problema principal que se plantea frente a todos estos testimonios —y unos cuantos más que no citamos— es el de que, como dice Kirk, "no hay nada, en los fragmentos conservados, sobre el constante fluir de las cosas, aun cuando podría haberse esperado la supervivencia de algún apoyo originario para un punto de vista tan ampliamente popularizado en el siglo IV a.C.".[4] Encontramos, sí, un fragmento que dice algo similar a la segunda frase que Platón atribuye a Heráclito en *Cratilo* 402a (fragmento 12 D-K, tomado de un texto de Ario Dídimo reproducido por Eusebio en su *Praeparatio Evangelica* XV 20, donde se menciona a su vez la comparación que el estoico Cleanto hace de su maestro Zenón con Heráclito, y se cita a este último): "sobre [aquellos que] se sumergen en los mismos ríos corren aguas distintas y distintas". A éste se suele añadir otro fragmento (D-K 49a), citado por otro Heráclito (que vivió aproximadamente en el siglo I de nuestra era) en sus *Quaestiones Homericae* 24, cuya frase final, cuando menos, es apócrifa: "en los mismos ríos nos sumergimos [dos veces] y no nos sumergimos; somos y no somos". La expresión "dos veces" ha sido intercalada por Schleiermacher, en base a la Epístola 58,23 de Séneca.[5] La última frase, que tachamos de apócrifa, constituye" un juicio existencial" que "sólo podría ser aceptado para Heráclito sólo por aquellos que se ponen contentos si lo leen con los ojos de Hegel", bien dice Kirk.[6] En todo caso, la cita de Séneca (o su comentario), luego de decir *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*, añade *manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*, esto es, "permanece, pues el nombre del mismo río, el agua pasa".

4 G. S. Kirk, "Natural Change in Heraclitus", *Mind*, LX Nº 237, 1951, p. 35.

5 Mondolfo, ETI, p. 86. La base de esto se halla sin duda en que Séneca dice: *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*, donde puede encontrar una apoyatura lo de "nos sumergimos y no nos sumergimos". Pero en cuanto al δίς, "dos veces" (*bis*), ya se halla en Platón, bien que hablando sólo de "bañarse", no de "bañarse y no bañarse".

6 Kirk, p. 373.

Karl Reinhardt es categórico: "la teoría del flujo como doctrina de Heráclito es sólo un malentendido entretejido a partir de la metáfora (*Gleichnis*) —continuamente repetida— de la corriente que sigue siendo *la misma*, mientras el agua corre en ella de un lado para el otro [...] el pensamiento fundamental de Heráclito es más bien lo más exactamente opuesto a la teoría del flujo: persistencia en el cambio, constancia en la transformación, ταὐτόν en el μεταπίπτειν μέτρον, en el μεταβάλλειν, unidad en la dualidad, eternidad en la caducidad".[7]

Kirk, por su parte, corrige: "la insistencia de Reinhardt en que la idea de la afirmación sobre el río es una *Gleichnis* ha sido mal planteada: por supuesto, es una imagen pero ha de haber sido una imagen proyectada para arrojar luz sobre alguna opinión particular. Platón pensó que esta opinión era la de que todas las cosas cambian constantemente. Fue más allá de Heráclito, al convertir la analogía del río en una metáfora, en lugar de un símil; pero su aprehensión de la idea subyacente es improbable que haya sido completamente errónea. El error que cometió estuvo en el énfasis; lo que Heráclito quiso decir con la ilustración de la afirmación sobre el río fue la coincidencia entre estabilidad (del río entero) y cambio (de las aguas fluyendo más allá de un punto fijo), más bien que la continuidad del cambio".[8]

Del confrontamiento entre las diversas formas en que es citada la metáfora del río, de las cuales hemos citado varias, Kirk concluye que la frase original es la que nos transcribe Cleanto vía Ario Dídimo-Eusebio y que configura el fragmento 12, del cual el 49a y los otros testimonios son variantes interpretativas.[9] Como se ve, Kirk coincide con Reinhardt en que la atribución de Platón a Heráclito en *Cratilo* 402a ("todo se mueve y nada permanece") y la del *pánta rheî* en general no es más que una interpretación unilateral (procedente probablemente de Cratilo) de la afirmación sobre el flujo de las aguas del río, aunque Reinhardt piensa que lo que Heráclito enfatizaba era lo permanente en el cambio, mientras Kirk estima que lo enfatizado era la coincidencia

7 Reinhardt, *Parmenides*, p. 206-207.

8 Kirk, p. 377.

9 En cuanto al fragmento 91, que retoma la metáfora del río en términos de Platón, Aristóteles y Estoicos, Kirk, p. 351, sólo acepta los verbos σκίδνησι — συνάγει, συνίσταται ἀπολείπει, πρόσεισι — ἄπεισι.

entre lo estable y lo cambiante. Que Heráclito creía firmemente en un cambio continuo de las cosas queda poca duda, aunque más no fuera, como dice Mondolfo, "como transmutación de un opuesto en el otro".[10] En ese sentido no ha ido tal vez mucho más allá que los milésicos, por ejemplo, que Anaximandro, si bien las menciones de pareja de contrarios que hallamos en los fragmentos de su obra son mucho más numerosas, por cierto, que las que obtenemos de los precarios testimonios sobre Anaximandro. Además, el énfasis que parece haber puesto en el cambio de un contrario en otro sobre cualquier otro tipo de movimiento es un rasgo característico de su filosofía, pero que no la convierte en una "filosofía del movimiento" —al menos, más que otras—, sino, en todo caso, en una "filosofía de la contraposición", al menos como rasgo dominante lingüístico-conceptual.

En tal caso, pierde pie la atribución a Heráclito de una teoría del flujo de las cosas, de un movilismo universal, contrafigura —como vimos es entendida por Platón en *Teeteto* 180c-e— del inmovilismo parmenídeo.

2. *Arché* y *stoicheîon en los presocráticos, según Aristóteles*

Dice Aristóteles en la *Metafísica* (A 3, 983b-984a): "la mayoría de los primeros que filosofaban pensaban que los principios (*archai*) de todas las cosas son únicamente los de índole material. En efecto, aquello a partir de lo cual son todas las cosas que son, lo primero desde donde se generan y lo último en que se destruyen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, esto dicen que es el elemento (*stoicheîon*) y el principio (*arché*) de todas las cosas, y por eso creen que nada se genera ni se destruye, puesto que esta naturaleza se conserva siempre [...] En cuanto al número y a la índole de tal principio, no afirman todos lo mismo, sino que Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, dice que es el agua [...], Anaxímenes y Diógenes [de Apo lonia] anteponen el aire al agua y lo prefieren, entre los cuerpos simples, como principio, en tanto que Hipaso de Metaponto y Heráclito [prefieren] el fuego".

Comenta al respecto H. Cherniss: "Aristóteles intenta mostrar que todos los pensadores anteriores buscaban a tientas

[10] Mondolfo, ETI, p. 86, n. 126.

los cuatro tipos de causa que él mismo ha elaborado: las causas material, formal, eficiente y final; y también que allí no ha habido indicios de ningún otro tipo de causalidad. Dado tal propósito, su relato es, en sus detalles, ahistórico, porque presupone que desde el principio el problema de la causalidad fue abordado como un problema de causalidad, y, además, que cualquier desviación de su propia doctrina debe haber sido aún un fragmento de esa doctrina antes que una concepción fundamentalmente diferente del problema."[1]

En este sentido, teniendo en cuenta el señalamiento de Cherniss, y la relación particular de la cuestión con Heráclito, debemos atender preferentemente dos puntos.

a) Los conceptos de "principio" y de "elemento" que maneja Aristóteles en el pasaje citado, donde presenta a los primeros filósofos como si hubieran utilizado tales conceptos, referidos a materias distintas (en el caso de Heráclito, el fuego), reclaman nuestra atención sobre lo que pensaba Aristóteles al manejarlos como lo hace.

La palabra *arché* (ἀρχή) la hallamos ya en Homero para aludir p.e. al "comienzo de la discordia" (*Ilíada* XXII 116); y fuera de Homero —y posteriormente— con significado de "imperio", "mandato", "mando", p.e. en Píndaro, IIa. *Olimp.* 64, Herodoto I 16, etcétera (aun cuando el verbo correspondiente, *árcho* (ἄρχω), aparezca en Homero tanto en el sentido de "comenzar" como en el de "mandar"). Pero en el texto de Aristóteles que citamos es fácil entender en qué piensa este filósofo al usar dicho vocablo. Dice no sólo que es "aquello a partir de lo cual son todas las cosas que son" (o sea, más que el "comienzo" —como se lee en la cita homérica— sería "lo que hace comenzar", o mejor, "aquello a partir de lo cual comienza la existencia de las cosas"); sino también que es la "sustancia" que permanece mientras cambian los accidentes". De las frases aristotélicas citadas cabe inferir que Aristóteles entiende por *arché* el "principio", no sólo en el sentido de "comienzo" sino en la acepción de "principal" (como lo delata la aristotélica equiparación con la *ousía*, la sustancia que parmanece en medio de los cambios). Y esto se nota más en las frases que dedica a Tales, que en su mayor parte hemos salteado en la cita del pa-

[1] Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 218. Hemos expuesto más detenidamente el punto de vista de Cherniss —así como de su discípulo McDiarmid, y también otras concepciones opuestas— sobre el tema en LFP, I, p. 28-38.

saje *Met.* 983b-984a. Dice Aristóteles, en efecto (en 983b22-27), que Tales elaboró "probablemente esta concepción al observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad pues la *arché* de todas las cosas es aquello a partir de lo cual se generan). Por esta razón elaboró esa concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda, y el agua es el principio natural para las cosas húmedas". No es, por lo tanto, un momento inicial que desaparece una vez cumplida su función generatriz, porque la *arché* sostiene todo, además de generar.

La palabra *stoicheîon* (στοιχεῖον) tiene, en cambio, una historia más reciente: es Platón el primero que la usa como "principio elemental" del universo (*cf. Teeteto* 201e), si es correcta la observación de Eudemo que nos transmite Simplicio (Co. a la *Fís.* 7,10-14).

El primer uso, sin embargo, parece haber sido gramatical ("letra"); *cf. Crat.* 423b-c.[2] A partir de tal uso, Platón equiparó el término al de *arché* en sentido cosmológico. Por su parte, Aristóteles (*Met.* III 3,998a) piensa en la palabra oral, cuando considera que los *stoicheîa* parecen ser aquellas cosas a partir de las cuales "los sonidos están compuestos", y aplica esto a la filosofía de Empédocles, de quien afirma que "dice que el fuego, agua y lo que sigue a éstas son *stoicheîa* de los cuales las cosas están constituidas".

Así, más de una vez, tanto en sentido gramatical-fonético como físico, Aristóteles habla del *stoicheîon* como lo primero a partir de lo cual se componen las cosas, y aquello en lo cual, en última instancia, se descomponen éstas. De este modo, para Empédocles —siempre a estar con Aristóteles— todas las cosas están compuestas de aire, agua, tierra y fuego, y al morir se descomponen en estos elementos. Análogamente los *átomoi* de Demócrito (*De Caelo* III 4, 303a; *cf. De Generatione et Corruptione* I 2, 315b). Este pensamiento es el que ha ido conduciendo a la más ambigua y peligrosa generalización de *Física* III 5, 204b: "todas las cosas existen a partir de él = [del elemento] y en él se disuelven". Esta concepción está también en el pasaje 983b-984a de la *Metafísica*, como se ve por el comentario: "por eso creen que nada se genera ni se destruye, puesto que esta naturaleza se conserva siempre."

[2] W. Burkert ("ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ", *Philologus*, 103, 1959, especialmente, pp. 189-197) sostiene que, por el contrario, el uso más temprano ha tenido lugar en el ámbito matemático.

Según los historiadores neohegelianos de la filosofía antigua, la teoría de que nada se genera ni destruye pues hay un sustrato permanente es la que caracteriza a los presocráticos "conciliadores". Se los llama así porque "concilian" el ser inengendrado, imperecedero y permanente de Parménides con la existencia de múltiples cosas en movimiento de Heráclito. Estos historiadores siguen a Aristóteles al adjudicar a Empédocles la persistencia de cuatro elementos, a Anaxágoras la de lo que el propio Aristóteles llama "homeomerías", y a atomistas la de los átomos. De ese modo, y de acuerdo con la teoría del correspondiente filósofo "conciliador", estamos compuestos —nosotros y todas las cosas que nos rodean— de "elementos", o de "átomos", o de "homeomerías", y, al morir nosotros y las cosas, los "elementos", "átomos' u "homeomerías" —que son permanentes— pasan a integrar otros individuos u otras cosas. El verdadero ser, el de los "elementos", "átomos" u "homeomerías", no se genera ni perece.

Ya de por sí resulta bastante difícil leer esta teoría en los fragmentos que se han conservado de los escritos de los presocráticos llamados "conciliadores". Más fácil, en cambio, es extraerla de exégesis antiguas que siguen o reproducen a Teofrasto. Pero ya Aristóteles, como queda dicho, es quien ha forjado el esquema conceptual y terminológico de dicha teoría. Y el caso es que no la aplica sólo a Empédocles, Anaxágoras y a los atomistas, sino prácticamente a todos los presocráticos desde Tales, entre ellos a Heráclito. Excluye a Anaximandro de la lista —sin duda alguna, era el pensador que ofrecía más dificultades para ser encasillado de esa forma—, aunque Teofrasto lo ha reintegrado a la misma, pensando tal vez que se trataba de una omisión.

b) El segundo punto que debemos tener en cuenta —al atender el citado comentario de Cherniss— podría formularse con una pregunta y el examen de la misma: ¿hay en los fragmentos de Heráclito que han llegado hasta nosotros algo que pueda significar *lo principal* en el proceso universal, sea el fuego o cualquier otra cosa?

Ahora bien, en la medida que todos o la mayor parte de los fragmentos que de Heráclito tenemos parecen provenir —indirectamente— de Teofrasto, ¿qué garantías podemos tener de que sus citas no estén viciadas por su interpretación personal o derivada de Aristóteles?[3] En lo que respecta a la

[3] *Cf.* McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes", p. 85-156.

afirmación de que el fuego es para Heráclito *arché* y *stoicheîon*, hay una primera dificultad insalvable. Por un lado, la palabra *stoicheîon* no aparece en ningún fragmento atribuido a Heráclito (ya en la antigüedad, hemos visto, Eudemo decía que el primero en usarla fue Platón), y en cuanto a *arché*, hay una sola frase que ha merecido ser incluida entre los fragmentos: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου (fr. 103),[4] esto es, "en el círculo, en efecto, es común el principio (*arché*) y el término". Como se ve, esto no tiene nada en común con el concepto aristotélico de *arché*. Por eso vamos a emplear la siguiente metodología: haremos un repaso a los pasajes presumiblemente textuales en que aparezca la palabra "fuego", examinando si tiene relación, siquiera aproindagaremos otros vocablos usados por Heráclito que parezcan ser "lo principal" en su filosofía.

3. *Lo "principal" en la filosofía de Heráclito*

Comencemos por los textos que hablan del fuego. Aparentemente, pueden ser reducidos a sólo cinco.

1) 22 B 30: κόσμον, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεί καὶ ἔστιν παὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀπτοσβεννύμενον μέτρα ("un ordenamiento universal, el mismo que todos, no [lo] hizo ninguno de [los] dioses ni de [los] hombres, sino que ha existido siempre, existe y existirá [como] fuego siemprevivo, que se enciende con medida y se apaga con medida"; texto de Clemente de Alejandría, *Stromata* V 104).

2) 22 B 90: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός ("con [el] fuego se intercambian todas las cosas, y [el] fuego con todas las cosas, tal como [las] mercancías con [el] oro y [el] oro con]las[mercancías", texto de Plutarco, *De E* 8,388d).

3) 22 B 31a: πυρός τροπαί· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ ("fases del fuego: en primer lugar [se genera] el mar, pero a su vez del mar una mitad [deviene] tierra, y la otra mitad torbellino", texto de Clemente, *Stromata* V 104).

[4] En realidad Porfirio, quien nos provee la cita, dice ἐπὶ κύκλου περιφερίας, y así figura el texto en D-K; pero desde Wilamowitz se considera que al menos περιφερίας no ha de pertenecer a Heráclito.

4) 22 B 66: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρῖνεῖ καὶ καταλήψεται ("todas las cosas, al llegar el fuego, juzgará y aprehenderá", texto de Hipólito, *Refutación* IX,10,7).

5) 22 B 76: ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος ("[el] fuego vive la muerte de [la] tierra, y [el] aire vive la muerte de [el] fuego, [el] agua la del aire, [la] tierra [la] del agua", texto de Máximo de Tiro, XII 4 p. 489 Holbein).

Para algunos, habría que añadir los fragmentos 64 y 67: el 64, citado por Hipólito en el mismo contexto que el 67, dice que "todas las cosas gobierna el Rayo". Pero, como se ve, allí no aparece la palabra "fuego"; lo que sucede es que Hipólito comenta la frase diciendo "esto es, las dirige, puesto que llama 'Rayo' al fuego eterno"; pero esta interpretación corre por cuenta de Hipólito, ya que Heráclito no puede haber usado la palabra "eterno" (*aiónion*), que no aparece antes de Platón en ningún texto que conozcamos; y lo de "rayo" parece más bien relacionado con Zeus, a quien se menciona en el fr. 32.

En cuanto al fragm. 67, en el texto original que nos provee Hipólito no figura tampoco la palabra "fuego", y ésta es sólo conjeturada por Diels como el segundo término, omitido en la frase que cita Hipólito, de la comparación que allí se hace: ὁ θεός ... ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ'ἡδονὴν ἑκάστου ("el dios [...] se transforma como [fuego], que, cuando se mezcla con especies, es denominado según el gusto de cada uno"). Si no es la palabra "fuego" la que debe haber figurado en el original, es otra la que ha sido omitida por Hipólito en su cita; en ese sentido, hay propuestas de otras palabras posibles, como las que sugieren, entre otros, Zeller, Heidel, Fränkel, pero que resultan notoriamente más riesgosas;[1] de todos modos, como observa correctamente Kirk, el tipo de "fuego" que es aromatizado, al echar en él incienso y otras especies, no puede ser idéntico al aludido como "fuego siempre-vivo" cósmico.[2] Esto es evidente: *lo principal* en ese fragmento es Dios, y de Dios no se dice que *sea fuego*, sino, en el mejor de los casos (o sea, aceptando la conjetura de Diels de que la palabra omitida por Hipólito sea "fuego"), es comparado con el fuego que se mezcla con especies aromáticas, tomando nombres como "incienso", etcétera.

Limitémonos, pues, a los cinco fragmentos que mencio-

1 *Cf.* Kirk, p. 191-201.
2 Kirk, p. 191.

nan al "fuego". Pero incluso con los que hemos citado en cuarto y quinto lugar existen problemas respecto de su textualidad.

En el caso del fr. 66, en efecto, Reinhardt[3] llega a la conclusión de que la única palabra que es allí originaria de Heráclito es κἀταλήψεται ("aprehenderá"), tomada por Hipólito —siempre a estar con Reinhardt— del fr. 28. Las otras palabras de ese texto (incluyendo por ende "fuego") concerniría a la teoría estoica de la conflagración, aplicada anacrónicamente a Heráclito. Kirk adopta el criterio de Reinhardt.[4] Marcovich, en cambio (y antes que él, Gigon),[5] defiende la integridad de la cita, aunque no estima que debe interpretarse forzosamente en forma escatológica —sí teológica— ni en apoyo de la teoría de la conflagración: "No sabemos si este fuego personificado por extensión debe ser pensado como un rayo (fr. 64 y 11) o como un calor excesivo durante el verano del Gran Año, o bien como Sabiduría Absoluta (*cf.* fr. 32): la cuestión es que tiene que ver con *hombres*, no con el orden universal, que es permanente" (*everlasting*). De ahí que el dicho no pueda ser tomado como argumento en favor de la supuesta conflagración universal en Heráclito".[6] Es decir, que en el caso de aceptarse la autenticidad de todo el fragmento, el fuego no desempeñaría el papel de un principio cósmico superior, sino el de una sustancia purificadora de las acciones humanas.

En cuanto al fr. 76 (en cualquiera de sus versiones, ya que en Diels-Kranz figuran, además de la ya citada de Máximo de Tiro, dos más, una de Plutarco y otra de Marco Aurelio) es considerado, ya desde Zeller en adelante[7] como una versión estoicizante del fr. 36 (que cita Clemente: "para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte convertirse en tierra, pero de [la] tierra nace el agua, y de [el] agua [el] alma"), de modo tal que, no sólo se reemplaza al alma por el fuego —prestándole, pues, un carácter más cosmológico al texto— sino que se introduce el aire entre el fuego y el agua. Como en otros casos, Gigon defiende el texto

3 Reinhardt, *Parmenides*, p. 164 y ss.

4 Kirk, p. 359-361.

5 Gigon, UH, p. 98-99. *Cf. Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 215-216.

6 *Her. Ed. Maior*, p. 435-437.

7 E. Zeller- W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, I.2, p. 850 y ss.

del fr. 76,[8] mientras Kirk[9] y Marcovich[10] lo consideran espúreo.

Ahora bien, descartando los fragmentos 64 y 67 como testimonios de la primacía del fuego para Heráclito, e incluso poniendo en duda la autenticidad de los fr. 66 y 76 cuando menos en lo que concierne a la presencia en ellos del "fuego", nos restan los otros tres. El texto de los fragmentos 30, 90 y 31a puede ser discutido en parte, y dar lugar a interpretaciones variadas; pero tales discusiones e interpretaciones difícilmente afectan al papel predominante del fuego en ellos, especialmente en los fr. 30 y 90. Que el fuego se intercambie por las cosas y éstas por el fuego, a comparación de la relación oro-mercancías (fr.90), no implica forzosamente una teoría de la conflagración:

a) cuando se dice en el fr. 50 que "es sabio convenir que todas las cosas son una" —frase sin duda equivalente con la del fr. 10, "de todas las cosas una sola, y de una sola todas las cosas"—[11] estamos frente a una situación similar a la del 90, ya que el objeto esencial del texto es subrayar la unidad en la multiplicidad (intención también del 67, al identificar a Dios con parejas de contrarios como "día-noche, verano-invierno", etcétera, "se transforma" así en todas las cosas, recibiendo el nombre de cada una, como el fuego con los aromas ;

b) si hubiera un momento en que el fuego existiera solo (conflagración) y otro en que el mundo existiera pero el fuego no, no tendría sentido la afirmación del fr. 30 de que el *kósmos* (aun entendiendo esta palabra no como "mundo" sino como "ordenamiento universal") "ha existido siempre, existe y existirá", y menos que sea (o sea como) "fuego *siemprevivo*";

c) Ciertamente, el intercambio de mercancías por oro y

8 Gigon, UH, p. 98-99.

9 Kirk, p. 342 y ss.

10 Marcovich, op. cit., p. 360.

11 M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, p. 102, piensa que es "razonable suponer" que la frase de 22 B 50 "todas las cosas son una" resume la del fr.10, si bien duda de en cuál de los fragmentos "toma lugar la transición". Pero Stokes está preocupado, en realidad, en rechazar toda posible identificación de cosas y unidad (fr. 10 y 50) o de cosas y fuego (fr. 90) o incluso que una (la unidad, el fuego) sea esencia de otras (p. 104-105); por eso prefiere entender en B 90 una relación de sucesión (p. 105). En contra de esa opinión, véase lo que argumentamos.

viceversa *no implica una desaparición* de aquéllas en un momento y de éste en otro: el oro, en primer lugar, lejos de desaparecer, o bien se amontona o bien se utiliza para adquirir otras mercancías; por otro, el que se quedó sin oro y con mercancías, sabe que éstas *siguen valiendo oro*, y como tales pueden ser convertibles nuevamente en oro (salvo que se trate de mercaderías consumibles, en cuyo caso el comprador ha de contar con más oro para volver a comprar otras mercancías, o bien contar con mercancías para obtener más oro; no creo que la metáfora deba ser llevada tan lejos en el detalle, pero, para quien pretenda usarla indebidamente, valen las consecuencias).[12]

En todo caso, tanto en el fr. 90 como en el 30 el fuego aparece como algo sumamente importante, sino como "lo importante" por antonomasia: aquello que vale tanto como todas las cosas juntas o como el mundo entero, y probablemente como módulo de su valor o ritmo.

Esto, de todos modos, aleja al "fuego" de los fragmentos de Heráclito de la *arché* de Aristóteles, y máxime de su condición material. Como nosotros sabemos que es anacrónico pensar que en esa época existía una contraposición "materia"-"forma", y más aún una diferenciación tajante entre "materia" y "espíritu", sólo nos resta pensar que Aristóteles, puesto a buscar la *arché* de los presocráticos como algo de índole material, ha recordado el curioso papel protagónico que confería Heráclito al "fuego" en algunos de sus "afo rismos", lo que lo condujo a incluir a Heráclito en su listado de *Met.* A 3, 984a, sobre la base de que "lo principal" para

12 Antes del uso del oro en el comercio, los griegos apelaban a la medida "buey" (un trípode, p.e.., vale 12 bueyes, *Ilíada*, XXIII 702). Pero si bien el patrón "oro" agilizó las transacciones, no se trató en ningún momento, por supuesto, que para adquirir un trípode, por ejemplo, se debiera llevar al mercado 12 bueyes en cambio, sino que el "buey" fue, como decimos, una "medida" para evaluar aproximadamente. El oro agilizó el comercio por permitir una evaluación más precisa; pero incluso en el siglo v, en tiempos de Heráclito o posteriores, no es concebible una circulación monetaria en oro o plata tal como para emplearla en las operaciones comunes. Por eso, análogamente al caso del "buey" como "medida", debemos considerar al "oro" como "patrón" del valor de las mercancías, y no como un nuevo tipo de trueque, más ágil y manipulable. El "cambio" de las mercancías por el oro es más bien una posibilidad —efectivizable o no— que permite la evaluación. El oro, como hoy suele estar en Fort Knox, entonces estaría en Egina o en Delos, y luego en Atenas.

Heráclito era el fuego, aun cuando su propia concepción de la *arché*, que ya hemos descripto, hacía surgir una contradicción en la filosofía de alguien a quien se atribuía la afirmación de que "todo fluye y nada permanece", pero que admitía una sustancia —por material que fuera presentada— permanente por debajo de los cambios.

Con esto, no hemos resuelto claramente qué es el "fuego" para Heráclito, pero de momento dejamos paso a una tercera pregunta que subsiste tras las respuestas dadas: ¿hay algo —que no sea el fuego— que se nos aparezca como "lo principal" para Heráclito? La respuesta a tal pregunta es afirmativa, aun cuando dé lugar a más de una contestación posible.

Por de pronto, está el fr. 80: "es necesario saber que la guerra es común, y la justicia discordia, y que todas las cosas sucedè según discordia y necesidad", lo cual se anuda, por un lado, con el fr. 8: "lo opuesto concuerda, y de las cosas discordantes [surge la] más bella armonía, y todo sucede según discordia"; y por otro, con el fr. 53: "Guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas; a unos ha acreditado [como] dioses, a otros [como] hombres, a unos ha hecho esclavos, a otros libres". Cabría pensar, sobre todo a la luz de la frase sobre libres y esclavos, que Heráclito está aludiendo a la guerra humana. Pero no sólo sería excesivo, para tal interpretación, considerarla como "padre de todas las cosas"; sino que sucede que algunos comentaristas antiguos (como Plutarco, Numenio, un escoliasta de *Ilíada* XVIII 107; *cf.* D-K 22 A 22) han atribuido a Heráclito una censura a una frase homérica —la comentada por el escoliasta, en la que Aquiles desea "que perezca [la] discordia entre dioses y hombres"—, censura que implica que Heráclito habría dado proyección cósmica al asunto, ya qu habría dicho que Homero "no comprendió que lo que deseaba sería la destrucción del mundo" (Numenio fr. 16, ed. Thedinga), o bien, simplemente, que con ello desaparecerían todas las cosas" (Simplicio, *Com. a Categorías*, p. 412, 26 ed. Kalbfleisch). Antes que ellos, ya la peripatética *Etica a Eudemo* (VII 1, 1235a) dice que Heráclito censuró ese verso porque implicaría el cese de la discordia, "pues entonces no habría armonía entre contrarios como [lo] agudo y [lo] grave y, entre los animales, [entre el] macho y [la] hembra".

Vemos así que no sólo está en juego la guerra o la discordia, sino también la armonía (como ya lo dice el fr. 8).

Y en ese sentido es de suma importancia el fr. 54, donde se dice que la "armonía invisible vale más [o "[es] superior" = κρείττων] que [la] visible", que puede compararse con la hermosa frase del fr. 123: la "naturaleza (φύσις) ama ocultarse". Aquí tenemos, pues, la palabra *phýsis*, tan cara a Aristóteles, pero en un contexto un tanto esotérico, que a nosotros nos sugiere una similitud con el fr. 54, y por allí uan estrecha relación con los conceptos de "guerra" y "discordia".

Por lo demás, el fr. 80 puede ser cotejado con los fragmentos 1 y 2, que en el texto que, directa o indirectamente, tuvo ante sí Sexto Empírico, deben haber estado muy próximos entre sí (en efecto, después de transcribir el 1 hace un breve comentario, tras el cual dice Sexto: "después de haber añadido [Heráclito] otras pocas cosas, agrega", y aquí viene la cita del fr. 2). Coloquemos un par de frases de estos dos fragmentos en columnas paralelas a dos frases del fr. 80, y el cotejo será significativo.

22 B 1	22 B 80
γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον	γινόμενα πάντα κατ'ἔριν καὶ χρεών
22 B 2	
τοῦ λόγου δ'ἐόντος ξυνοῦ	τόν πόλεμον ἐόντα ξυνόν

La semejanza entre λόγος en B 1-2 y ἔρις-χρεών-πόλεμος (y por ende ἁρμονία') en B 80 es demasiado impactante como para considerarla casual, ni hay elementos de juicio para conjeturar la posibilidad de una contaminación recíproca en las citas.

Eso sí, hay otros conceptos relevantes en Heráclito. Por ejemplo, en el fr. 32 leemos que "uno [o "una sola cosa"], la única sabia, quiere y no quiere que se lo llame [con el] nombre de Zeus". Dejemos de lado la interpretación de los motivos por los cuales se dice que "no quiere que se lo llame Zeus" (acaso se haya tratado de las connotaciones mitológicas del dios homérico, tan caprichoso y mezquino en más de un caso); pero, en todo caso, Zeus es tradicionalmente llamado "padre" y "rey", los atributos que precisamente se asignan en B 53 a "Guerra". Y ya hemos dicho que es más

lógico conectar con el fr. 32 el 64, "todas las cosas gobierna el Rayo", que con los textos referidos al fuego. Citemos también el fr. 41, aunque más no sea por comenzar igual que el 32: "uno [o "una sola cosa"], lo sabio: conocer la inteligencia (γνώμη) por medio de la cual todo es piloteado a través de todo". También en el fr. 108 lo "sabio" es privilegiado: "está separado de todas las cosas" (aunque esto entiendo implica una discriminación de rango —tal como cuando se dice que es "lo único sabio"— y no una separación ontológica). En el fr. 114, el *noûs* permite acceder a lo "común" (ξυνόν), que es la única ley "divina", de la cual se alimentan las leyes humanas. En todos estos casos se habla de una sabiduría o inteligencia humana correlativa de la *principal,* que es divina, y que por ello constituye nuestra posibilidad de tomar conocimiento de ésta. Esta referencia a lo divino nos conduce al fr. 102, donde se dice que, mientras para los hombres hay cosas justas e injustas, "para el Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas", con lo cual Dios viene a estar por sobre los contrarios, lo que de algún modo se equivale con su mención en el fr. 67 y con lo que se dice sobre la armonía. Finalmente, cabe decir que la *phýsis,* ya nombrada a propósito del 123, es concebida como pauta reguladora (con la preposición *katá*) en los fragmentos 1 y 112: *katá phýsin.*

¿Qué decir frente a un panorama tan complejo? Si todo esto es "lo principal" para Heráclito, ¿es lícito decir que *hay algo principal* para él? Como no estamos en condiciones —dada la precariedad de las fuentes— de reconstruir la cosmovisión de Heráclito, sólo podemos esbozar cómo interpretamos esta complejidad

Es patente, en una prolija revisión de los textos presuntamente originarios de Heráclito que han llegado hasta nosotros, que, al menos en ésos (que son los únicos de que disponemos), Heráclito *no propone argumentos filosóficos.* Nunca *demuestra* ni intenta demostrar nada: en cambio, nos *muestra* lo que parece haber sentido como una revelación mística. Si conoció argumentos retóricos o filosóficos, no le interesaron, probablemente no creyó en ellos, no pensó en que convencerían a nadie. Por ello, al pensar en *una sola cosa* como *la principal,* la de mayor importancia, nos la describe con sucesivos "nombres", que significaran otros tantos aspectos de esa riquísima "única" realidad. Ni siquiera desechó los más reconocidos tradicionalmente, como "Zeus" (o

"Apolo", aludido en los fr. 92 y 93), ni el más abstracto pero generalizado "Dios", porque, a pesar de sus escrúpulos, sabía que esas palabras representaban algo para mucha gente.

Pero cabe inferir una preferencia por tres tipos de vocablos:

a) algunos que fueran útiles para mostrar el carácter de "sabiduría" *absoluta* propio de esa única realidad (σοφόν, γνώμη);

b) otros que evidenciaran el carácter "relacionador" y "englobante" de esa única realidad respecto de la multiplicidad y sobre todo de las contrariedades inherentes a esa multiplicidad (ἕν, πόλεμος, ἔρις, ἁρμονία δίκη, νόμος, y sobre todo λόγος;

c) algo similar al sol, que ya en Homero (p. e. en *Il.* III 277, πάντ'ἐφορᾷ καὶ πάντ'ἐπακούει) "todo lo ve y todo lo oye", y con su paso luminoso y más o menos cálido regula buena parte de la vida del hombre. Acaso es a imagen del sol (como en la célebre alegoría platónica de *República* VI 507a-509c) como Heráclito considera al fuego. En ese sentido, que se podrá ver mejor al detenernos en seguida, cuando hablemos en detalle del sol en Heráclito, es para éste el fuego 'lo principal". En un sentido de todos modos muy alejado, como se ve, de lo que Aristóteles entendía por *arché*.

4. *El sol en el pensamiento de Heráclito*

La importancia del sol en la medición temporal de la vida humana es detectable incluso en fragmentos de Heráclito donde no se lo menciona explícitamente, como el caso del 67: "el dios [es] día-noche, verano-invierno", donde estas dos primeras parejas de contrarios que se identifican con Dios o son subsumidas por él, implican una presencia o una ausencia del sol, una cercanía o lejanía de éste respecto de la tierra.

> Precisamente es en este sentido que Diógenes Laercio habla del papel del sol en el pensamiento de Heráclito: "el sol está situado en [un lugar] transparente y puro, y guarda una distancia proporcionada (σύμμετρον) de nosotros, y por esto calienta o ilumina más" (IX 10). En este testimonio hallamos al menos un vocablo, σύμμετρον, correlativo de otro también neutro, pero plural, μέτρα, que figura en las últimas palabras con que Clemente, en el fr. 30, caracteriza al "fuego siemprevivo": ἁπτόμε-

νον μέτρα καί ἀποσβεννύμενον μέτρα. Y algunas de estas palabras son referidas al sol por Platón (*Rep.* VI 498a, donde afirma que para algunos la vejez ἀποσβέννυνται *"mucho más que el sol de Heráclito"*, ya que aquélla no ἐξάπτονται. También figuran en quienes comentan el texto aristotélico de *Meteor* II 2, 355a, donde es citado lo que cuenta para nosotros como fr. 6 de Heráclito, "el sol es nuevo cada día". Tal el caso de Alejandro de Afrodisia (72, 31 Hayduck), para quien Heráclito significa que el sol ἐξαπτόμενος en cada aurora, mientras en el ocaso σβεννύμενος. Por su parte, al comentar el mismo pasaje aristotélico, Olimpiodoro dice algo prácticamente idéntico: "al salir el sol ἀνάπτεται mientras al ponerse σβεννυνται "; análogamente el escoliasta al pasaje platónico de *Rep.* VI 498a, y el mismo Olimpiodoro (136,6 Stüve) al comentar el *Fedón* (p. 237,12-14, ed. W. Norvin): "tal como dice Heráclito, ἁπτόμενος μέτρα καὶ σβεννύμενος μέτρα, pues sin duda no [se trata de] el sol en sí, sino [de] el sol respecto de nosotros". Dejando de lado la interpretación de este texto (que no comenta ya al *Fedón* precisamente), es patente que en él el adverbio *métra* aproxima más al fr. 30 que los otros comentarios, que aluden al fr. 6. De todos modos, las *métra* reaparecen en el fr. 94, donde se dice que el "sol no [los] traspasará". Y en el fr. 31, las dos primeras palabras, que como las primeras dos del fr. 67 (ὁ θεός), sirven en cierto modo de título del breve texto que sigue, son πυρὸς τροπαί, imitación manifiesta de la expresión ἡλίου τροπαί, "solsticios".

Sin embargo, ¿cómo se compaginan estas frases en cierto modo astronómicas con caracterizaciones como la que en el fr. 3 se hace acerca del tamaño del sol ("el ancho de un pie humano")?

El fr. 3 ofrece un enigma para los helenistas propio de la Esfinge. Kirk[1] para revista a cuatro interpretaciones que va rechazando sucesivamente:

1) la de Deichgräber, quien ve allí ejemplificarse la subjetividad y falibilidad del juicio humano; pero Heráclito, nota Kirk, piensa que al menos algunos (los que comprendían el Logos) alcanzaban un grado de sabiduría suficiente como para no cometer un error tan grueso;

2) la de Reinhardt, una sofisticada explicación que no entraremos a discutir aquí, porque nos distraería del tema;

3) la de Fränkel tampoco, por los mismos motivos;

4) la de Gigon resulta (para Kirk y también para nosotros) la sugestión más plausible: Heráclito rechaza aquí la astronomía extremadamente dogmática de los milésicos, por medio de una concepción exageradamente empírica de tanto o mayor validez que la de aquéllos. No obstante, Kirk también concluye

[1] Kirk, p. 281 y ss.

por refutar también esta interpretación: "el ancho del sol no era un tema particularmente apropiado para un ataque antidogmático", y añade: "la única opinión milésica conocida sobre este tema es la —no tan irrazonable— atribuida a Anaximandro por Aecio II 21,1, de que el sol es aproximadamente del tamaño de la tierra". Kirk piensa, por su parte, que este fr. 3 "está relacionando el aparente tamaño del sol con el tamaño de una mera parte del hombre, con la implicancia de que las apariencias son engañosas", con lo cual su posición no está tan lejos de la de Deichgräber, que comenzó por rechazar.

Ahora bien, Aecio, de donde extraemos este fr. 3 de Heráclito, es también quien atribuye a Anaximandro, como señala Kirk, la asimilación del tamaño del sol aparente con la superficie de la tierra. Decimos "aparente" porque, según Aecio y otros doxógrafos, para Anaximandro el sol que vemos no es en realidad más que la faz que presenta el orificio de salida del fuego encerrado en un gran anillo, y este anillo o círculo del sol real es 27 o 28 veces mayor que la superficie de la tierra. E insistimos en hablar de "superficie de la tierra", porque parece que Anaximandro la ha concebido como cilíndrica, aunque con un ancho tres veces mayor que el largo, en tanto que el "círculo de la luna" es 19 veces mayor que dicha superficie terráquea. Muchas más cosas de esta índole se cuenta que se le ocurrieron a Anaximandro, y probablemente algunas, como la de la oblicuidad del Zodíaco, bastante próximas a la astronomía científica. Con todo, las que acabamos de aludir, a la vez que nos sugieren un espíritu intuitivo e imaginativo privilegiado como el de aquellos que dan impulso a la ciencia, poseen una innegable dosis de fantasía. ¿En base a qué Anaximandro podía hacer semejantes cálculos sobre tamaños reales y aparentes de la tierra, sol y luna? Adviértase que estos cálculos no impidieron, por ejemplo, que Anaxágoras, más de un siglo más tarde, pensase que el sol, era de un tamaño igual o acaso mayor que el Peloponeso.

Heráclito ha vivido en Jonia; probablemente nació sólo 30 o 40 años después de que, algo más al Norte, murió Anaximandro. No es improbable, por lo tanto, que haya conocido la obra de Anaximandro, y sus teorías y cálculos astronómicos le hayan resultado absurdos. Pero en lugar de decir: "lo que Anaximandro afirma acerca del tamaño del sol, la luna y la tierra es un soberbio disparate, sin fundamento alguno", ha preferido ironizar: el tamaño del sol es del "ancho de un pie humano".[2]

2 Ciertamente, esta interpretación nuestra y —cualquier otra del fr.3— se vería cuestionada, si la "restauración tentativa" del "Papiro de Derveni, 'antes de la columna I' " hecha por W. Burkert (presentada en el "Symposium Heracliteum 1981") resulta correcta: [ἔστι γὰρ δὴ ὁ

Estamos frente, pues, a una consideración del sol ciertamente profana, natural, cotidiana. Sin duda, eso no impide que el sol tenga sus medidas (*métra*), que no podrá sobrepasar, como dice el fr. 94. A propósito de éste, Kirk[3] se esfuerza en demostrar, contra la opinión de Gigon, Marcovich y otros, que las *métra* no deben ser entendidas temporalmente, como en el fr. 30, en vista a lo cual anota: "el uso del verbo ὑπερβήσεται, que es puramente *espacial*, aunque su empleo sea metafórico, sugiere que el primer pensamiento de Heráclito es el del curso del sol a través del cielo, como en el fr 120". Y en apoyo de esto trae a colación otra cita de Plutarco (autor del texto en que hallamos el fr. 94) "más libre" sobre el mismo tópico que el fr. 94: el sol μὴ ὑπερβήσεται τοὺς προσέκοντας ὅρους,[4] es decir, que no traspasará sus límites adecuados. Lo que Kirk parece no tomar en cuenta es que el curso del sol a través del cielo, por espacial que sea, sirve como *medida del tiempo*; por él sabemos, ante todo, que es de día o de noche, aurora o crepúsculo. Vale decir, la controversia acerca de la connotación espacial o temporal de *métra*, al menos en cuanto concierne al sol, carece de relevancia.

Pero importa la interpretación del fr. 94 en otro punto: "[el] sol no traspasará [sus] medidas; si no, [las] Erinias, asistentes de Diké, [lo] descubrirán". Aquí no se ve claro a qué responden las expresiones míticas. Porque Δίκη puede traducirse por "justicia", pero Ἐρινύες sólo alude a deidades vengativas, de rango secundario aunque de personalidad propia y sombría en la mitología griega. El texto no dice qué sucederá luego de que las Erinias descubran al sol infractor, mas el mencionado carácter de las Erinias y la índole de la acción del sol que se supone —infringiendo medidas— evidencian que la justicia impondría

ἥλιος] οὐ κατὰ φύσιν ἀνθρω [πείου] εὖρος ποδός [ὡς δοκεῖ]. Como se ve, Heráclito habría dicho lo contrario de lo que le atribuye Teofrasto. El papiro data, aproximadamente, del siglo v. a.C., o sea, un siglo antes de Teofrasto. De todos modos, en aquella ocasión, el profesor Burkert ha expresado su cautela en tanto los descubridores del manuscrito no lo editen.

3 Kirk, p. 285-286.

4 En la "restauración tentativa" de Burkert (referida en nota 2) también aparece este fragmento, con estas palabras, que siguen inmediatamente a las ya citadas del fr.3: [οὐδέ διὰ τοῦτο] οὐχ ὑπερβάλλων μέτ [ρων ὅρος]. Es de notar que aquí se conjugan las dos citas de Plutarco, aunque el verbo no es ὑπερβαίνω sino ὑπερβάλλω y se halla en participio presente.

un castigo, *si se diera el caso*. Pero ¿se da el caso? Olof Gigon[5] dice que "es sumamente probable que Heráclito, en el fr. 94, haya tomado posición frente al problema del eclipse de sol". Esto es rechazado por Kirk: Heráclito "afirma con suficiente claridad que el sol *no* traspasará sus medidas, esto es, que eso no es en absoluto un acontecimiento natural".[6] Sin embargo, y sobre la base de que "Heráclito tenía en cuenta fenómenos meteorológicos o astronómicos reales", Kirk presume que "probablemente quiso significar, simplemente, que, si de algún modo el sol excede su curso normal y su conducta, esto será compensado con una retirada correspondiente: por ejemplo, si llega a aparecer demasiado cerca y permanece demasiado tiempo en verano (esto es, en un verano largo, caliente y seco), ha de ser empujado lejos y por un periodo más largo en el invierno siguiente (que será frío, húmedo y más largo que lo usual, con lo que se restablecerá el equilibrio)".[7]

En última instancia Kirk acude a una explicación similar a la de Gigon, aunque nos diga que la suya es más plausible, porque un eclipse no duraría lo suficiente ni se produciría con suficiente frecuencia como para corregir el desequilibrio producido por "un verano excepcionalmente caliente" (si bien no es ésta la transgresión que Gigon piensa cuando interpreta al eclipse como un castigo). La objeción de Kirk a Gigon, en el sentido de que Heráclito "afirma con suficiente claridad que el sol *no* traspasará sus medidas", vale para su propia interpretación. Además, el tipo de compensación que considera Kirk (un invierno sumamente frío, húmedo y largo que comprende un verano sumamente caliente, seco y largo) es algo que ciertamente el hombre común espera que se produzca cuando se dan esas anomalías, pero *no es algo que normalmente se produzca*. Rarísimamente tenemos ocasión de asistir a tales compensaciones, por justas que nos parezcan, y menos se las puede concebir cuando —como en la Jonia de Heráclito— se está en suficiente contacto con la naturaleza como para seguir el paso del sol. Los antiguos han conocido como nosotros años de sequía uno tras otro, a lo largo de varios veranos e inviernos sucesivos, y han vivido como nosotros años de lluvias continuas. Por sobre todo, *no hay una sola descripción en textos griegos antiguos* de compensaciones climáticas como las que piensa

[5] Gigon, UH, p. 86.
[6] Kirk, p. 286 y ss.
[7] Kirk, p. 287.

Kirk (tal vez en un nostálgico anhelo de que la neblina y humedad londinense sea alguna vez castigada), y ni siquiera la descripción de *un* verano excesivamente caliente, seco y prolongado, en que se espera lo contrario como compensación.[8]

Existe, en cambio, al menos *una instancia descripta en que el sol no guarda sus medidas* en la literatura pre-heracliteana, y que Kirk no ignora, pero juzga que es una excepción que justifica la regla. Se trata del canto XVIII de la *Ilíada* (versos 239-241), en donde leemos que Hera "envió" al "sol infatigable" "a marchar forzadamente hacia la corriente del Océano; el sol se puso, y los divinos aqueos cesaron, etcétera". Puede alegarse que el sol lo hizo "forzadamente" (o "contra su voluntad"), pero esto no hace a la cuestión. Lo que importa es que el sol no guarda sus medidas, y, si para Homero fuera esto una transgresión, el castigo vendría lo mismo. Pero no viene, porque *las cosas no son tan inexorables para Homero* (al menos este tipo de cosas). Y en la *Odisea* XXIII 243-244, la situación es bastante próxima la la ya descripta, ya que Atenea "alargó la noche cuando llegaba a su término, y a Eos, la del trono áureo, detuvo en el Océano". Como Eos es la aurora, no cabe duda que está anticipando la luz solar, a pesar de que no se mencione al sol. (En lo concerniente a la distinta ubicación del sol respecto del mar en ambos pasajes, debe tenerse en cuenta que la *Ilíada* transcurre en Troya, donde el sol se pone en el Océano, en tanto que en la *Odisea* estamos en la costa oriental de la isla de Itaca, donde el sol aparece en el Océano). Hay un tercer ejemplo, éste no mencionado por Kirk, pero que es semejante al primero, en *Il.* V 506-507, donde Ares, para socorrer a los troyanos, "cubrió [el campo] de batalla con la noche".

Pero entonces, ¿cabe la posibilidad de que el sol traspase sus medidas? En el mundo de Homero evidentemente *sí*, ya que el capricho divino puede alargar la noche, acortar el día etc. *No* en la cosmovisión de Heráclito (preanunciada por la de Anaximandro), ya que el *lógos* regula muy espe-

8 Tenemos, sí, alguna referencia mítica probablemente a un eclipse de sol (producido en el 711, según algunos, según otros en el año 648, en Taso), como la del fr.82 (Lasserre) de Arquíloco, quien narra que "el padre Zeus ha hecho noche en pleno mediodía, oscureciendo el brillo de la luz del sol". Pero no se dice que esto suceda como castigo de ninguna infracción.

cialmente la oposición entre contrarios. Si Heráclito acude, empero, a una figura mítica ("las Erinias, guardianas de Diké"), es para subrayar la validez de una regularidad que en Homero regía para el ciclo de la flor y del fruto, por ejemplo, o para la inflexibilidad de la muerte humana (si bien "el día de la muerte" está determinado por el destino, que es una figura mítica inescrutable), y que correspondía extender a situaciones en que Homero había procedido juguetonamente.

Porque no es que haya un *mundo mitológico*, en que Homero y otros poetas han ubicado hechos y personajes, frente a un *mundo lógico y científico* que de pronto se instaure con los milésicos o bien con Heráclito y Parménides (al fin y al cabo, ambos hablan de Diké, con mayúscula; Heráclito, además, vimos que, aun con reservas, menciona a Zeus, fr. 32). Hay un *universo significativo*, que ya desde los primeros testimonios griegos —los homéricos— evidencia una forma de pensar progresivamente más racional por parte del hombre. Y el mito puede coadyuvar o no a tal racionalidad significativa: positivamente, cuando se habla de la llegada de la noche tras la puesta del sol, en su momento; negativamente, cuando esa llegada se anticipa, por motivos antinaturales y a todas luces irracionalmente caprichosos, como en los pasajes citados (que nos pueden resultar muy poéticos, pero que translucen la prepotencia que se quiere asignar a los dioses). El lenguaje mítico en Heráclito (fr. 94) coadyuva, pues, a la racionalización de la significatividad del universo.

Los tres fragmentos que hemos citado sobre el sol (3, 6, 94; aparte de su carácter presuntamente implícito en el 67) nos hablan de éste en términos naturales. Pero anteriormente hemos hablado de la concepción heraclítea del fuego a imagen y semejanza del sol; el fr. 16 nos pone frente a esta comparación, con mucha probabilidad: "¿cómo podría alguien pasar inadvertido (λάθοι) a lo que no tiene ocaso?" "Lo que no tiene ocaso" (τό μὴ δῦνον) se contrapone, por supuesto, a "lo que tiene ocaso", o sea, al sol. Ahora bien, como advierte Kirk,[9] más de una vez Homero habla del sol como algo que ve y oye todo lo que pasa en la tierra (*Il.* III 277, *Od.* XI 109; confróntese Teognis I 1182-1183 Diehl'. Puede pensarse una de dos cosas o ambas a la vez: que hay hechos que durante el día el sol no puede advertir; o bien que el

[9] Kirk, p. 343.

sol no advierte lo que pasa una vez que él se pone y llega la noche. En ambos casos, pero especialmente en el segundo, "lo que no se pone" adquiere una *dimensión superior*, en *comparación con el sol.*

Pues bien si, como decimos, el sol es contrapuesto a algo que le es superior, esto tiene sentido en la medida que guarda alguna similitud; el sol "se pone" (fr. 16), tiene "fases" (τροπαί, *Od.* XV 404, *Erga* 479; cf. fr. 31a), "medidas" (comentarios al fr. 6 ya citados; *cf.* fr. 30). Este algo es, pues, el fuego, concebido en una dimensión cósmica como algo que todo lo sabe y nunca se pone.

Hasta cierto punto, entonces, la comparación del fuego con el sol podría equipararse a aquella otra del fr. 90, en que se compara la relación del fuego con las cosas con la del oro con las mercancías. Pero la comparación con el sol es ventajosa, pues el oro puede servir de patrón de las mercancías, a los efectos del comercio, pero *el sol es patrón del tiempo* (del "tiempo-calendario", ciertamente, pero del tiempo en fin). Su recorrido espacial tiene, como hicimos notar en contra de Kirk, *valor temporal*: sus *métra* pasan a tener vigencia universal: para el universo del hombre al menos.

Y de allí, finalmente, la importancia que tienen los testimonios de quienes atribuyen a Heráclito la afirmación de que el sol *se enciende* en cada aurora y *se apaga* en cada ocaso. En efecto, si los comentarios de Alejandro de Afrodisia y Olimpiodoro a las *Meteorológicas* 354b de Aristóteles podrían constituir una interpretación —de la frase "el sol es nuevo cada día", que cita Aristóteles— viciada por alguna confusión con el fr. 30, las afirmaciones de Platón en *Rep.* 498a y su escoliasta, así como del comentario de Olimpiodoro al *Fedón*, no tienen en vista dicha frase, y por tanto constituyen una fuente independiente de la otra, como advierte Kirk correctamente.[10] Téngase en cuenta que, para un pensador de la época de Heráclito, el mundo (que es "único y común para todos los que están despiertos", fr. 89, donde se alude al mundo humano, evidentemente) está iluminado todo el tiempo que el sol lo ilumine, y oscurecido cuando el sol no lo ilumina; de modo tal que podría afirmarse que *el mundo se enciende con el sol y se apaga con el sol, esto es, de acuerdo con sus medidas.*

10 Kirk, p. 266-269.

II. Examen del Fragmento 30

1. *Problemas básicos de 22 B 30*

Diels ha difundido la siguiente versión del fragmento 30 de Heráclito: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζων, ἁπτὸμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, que ha traducido de este modo: "este ordenamiento cósmico (*Weltordnung*), el mismo para todos los *seres* (*Wesen*), no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo, apagándose según medidas y encendiéndose según medidas".

Hay que decir que la autenticidad de este texto, al menos en su conjunto, es de las menos discutidas entre los fragmentos de Heráclito; lo cual no es poco decir, por tratarse de un pasaje capital, como ya hemos visto, para la comprensión de su filosofía. La traducción ha dado lugar a mayores variantes, pero tampoco excesivas. No obstante, dicho *texto no aparece —en la forma transcripta— en su integridad en ninguna obra de la antigüedad;* lo cual —sumado a otros detalles que veremos— ofrece lugar a la controversia.

Casi en su integridad, el texto transcripto es citado por Clemente de Alejandría (*Stromata V 104*): la única palabra de dicho texto que no leemos en Clemente es τόνδε ("este"). ¿De dónde ha tomado Diels esta palabra? De otros dos autores, uno de ellos más antiguos que Clemente (a quien podemos situar hacia fines del siglo II d.C. y comienzos del III), Plutarco (siglo I d.C.), y otro posterior, Simplicio (siglo VI d.C.).

Plutarco cita unas pocas palabras: κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν (*De animae procreatione in Timaeo* 1014a, p. 148,2-3 ed. C. Hubert-H. Drexler). Esto no implica que Plutarco permita desautorizar por sí solo el texto que sigue en Clemente, ya que por el comentario que Plutarco hace de las palabras citadas ("como si temiera

que, descreídos de Dios, fuéramos a suponer que algún hombre se convirtiera en demiurgo del mundo"; para Plutarco, la solución hay que buscarla en el demiurgo divino del *Timeo* 29a) se ve que sólo le interesan esas pocas palabras. En cuanto a Simplicio, hace dos citas parciales del texto (en su comentario a *De Caelo*, p. 294, 13 y ss. ed. Heiberg), según lo que en cada caso quiere destacar. La frase inicial del texto que cita Clemente es formulada así: κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν ἀεί. Interrumpe aquí la cita, sin duda no porque su fuente última (Teofrasto) no transcribiera más palabras, sino porque las traídas a colación le bastan para señalar que Heráclito no admitía un comienzo del kósmos (y menos aun a cargo de dioses o de hombres). De hecho, algunas líneas más arriba en la misma página, Simplicio ha citado (p. 294, 6) las palabras finales del texto que proporciona Clemente, aunque con alguna variante: el *kósmos* según Heráclito, dice Simplicio, se incendia en algunos momentos, mientras en algunos momentos [el *kósmos*] se constituye nuevamente a partir del fuego, según ciertos periodos de tiempo, en los cuales, dice μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος (y concluye Simplicio: "De esta opinión han sido más tarde los estoicos", lo cual nos permite advertir la probable influencia de la interpretación estoica *en lo tocante a este comentario* de Simplicio, tinte del cual ciertamente no está exento el comentario de Clemente).

De la comparación de las citas de Plutarco y Simplicio con la de Clemente surge que, si bien aquéllos mencionan *una* palabra que omite Clemente, τόνδε, y Diels la recoge de ellos, no menciona *tres* palabras que Diels incluye en el texto, porque figura en la cita de Clemente: τὸν αὐτὸν ἁπάντων. De este modo, no resulta claro en principio por qué Diels ha alterado el texto de Clemente, al añadirle una palabra que aparece en otras dos fuentes en segundo lugar después de κόσμον, mientras se mantienen tres que Clemente coloca inmediatamente después de κόσμον, pero que esas otras dos fuentes no citan sino que continúan con las otras palabras de la frase inicial.

A este problema hay que sumar el de la posible puntuación (problema que ya vimos Aristóteles consideraba un defecto de los escritos de Heráclito, y ejemplificaba con el fr. 1), planteado por helenistas modernos, y que hace a la relación de las tres instancias pasada, presente y futura del vervo εἰμί con las palabras que siguen. Y hay algunos otros problemas

menos discutidos, de modo que los iremos abordando sucesivamente. Ellos son básicamente:

a) significado de la palabra κόσμος en Heráclito;

b) validez textual de τόνδε;

c) validez textual de τὸν αὐτὸν ἁπάντων (y posibles significados de esta expresión);

d) puntuación del fragmento: ¿hay un punto después de ἔσται, y con πῦρ ἀείζων comienza una nueva frase?

e) significado del verbo εἰμί en la tríada ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται: generalmente se lo entiende en sentido copulativo, de modo tal que ligaría al sujeto κὸσμος con el "predicado nominal" πῦρ ἀείζωον; otros, en cambio, como por ejemplo los que afirman la existencia de un punto como el aludido en d), estiman que el verbo debe ser entendido en sentido "existencial";

f) ubicación de μέτρα antes de los dos participios presentes "se enciende y se apaga", como lo hallamos en Simplicio, Galeno, etcétera, o después, como en Clemente; y, en el caso del segundo participio, si el usado por Heráclito ha sido σβεννύμενον o su compuesto ἀποσβεννύμενον;

g) correspondencia de dichos participios presentes ἁπτόμενον y ἀποσβεννύμενον (o σβεννύμενον) con el sustantivo más próximo, πῦρ, como lo indica el texto de Clemente, o con κόσμος, como lo hace Simplicio; y en cualquier caso, significado de ellos;

h) significado espacial, temporal, etcétera, de μέτρα.

Examinemos punto por punto:

a) Ya Alejandro de Afrodisia (al menos, tal como es citado por Simplicio en el Com.a *De Caelo,* p. 294, tras la transcripción de la frase inicial del fragmento 30, como hemos visto) dice que κόσμος en tal lugar no significa lo mismo que διακόσμησις (o sea, la "formación del universo", vocablo usado desde Anaxágoras), "sino en general las cosas (τὰ ὄντα) y disposición (διάταξιν) de éstas". Más moderadamente, hallamos tal sentido de "orden" sin referencia al mundo ni a su proceso de ordenamiento, en la comprensión de Gigon[1] y Kirk,[2] entre otros, han hecho de la palabra κόσμος en el fr. 30. Cabe preguntarse, en este caso, por qué Heráclito habría de negar que este κόσμος haya sido hecho por dioses

1 Gigon, UH, p. 54-55.

2 Kirk, p. 307 y ss.; p. 311 y ss. *Cf.* Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus,* p .45.

o por hombres y afirmar, en cambio, su permanencia. Al tratar este problema, Kirk llega a la conclusión de que allí κόσμος significa 'orden de las cosas" (como Alejandro), pero subyaciendo siempre un posible proceso originario, contrapuesto presumiblemente al ordenamiento que Hesíodo atribuye, en *Teogonía* 74 y *Erga* 276 a los dioses (con el verbo διέταξε; *cf.* el vocablo διάταξιν en Alejandro).[3] De todos modos, Kirk deduce "que κόσμος τόνδε es más que el orden de cosas; que es cosas + orden (del cual no pueden, sin embargo, ser disociadas) es sugerido por la estrecha conexión que probablemente ha tenido con el fr. 31".[4] No se trata, pues, de un "concepto abstracto de orden", como el que Jula Kerschensteiner rechaza en favor de un "concepto concreto de universo".[5] Pero desechado este último, queda en pie la traducción de Kranz: "ordenamiento universal" (*Weltordnung*).

b) Respecto de la validez textual de τόνδε no ha sido formulada objeción alguna que conozcamos. Ciertamente, el decir "este cosmos" podría dar la impresión de que "éste" es uno entre muchos mundos, vieja idea difundida en la época helenística, pero cuyo significado no se ve claro en Heráclito, a menos que se tenga en mente una ἐκπύρωσις o conflagración del tipo concebido por los estoicos. Si no, bastaría con decir, como Clemente (quien, empero, participa de la interpretación estoicizante), κόσμος, esto es, "un ordenamiento universal", o, a lo sumo, τὸν κόσμον, "el ordenamiento universal. Pero en la medida que, precisamente, κόσμος no es identificado con "cosmos" o "universo", sino con "ordenamiento universal", y que τὸνδε lo que asegura ante todo es la connotación de actualidad, el resultado más literal sería el de "el presente ordenamiento universal", lo cual no deja —ni tampoco quita— lugar forzosamente a la idea de que haya otros "mundos" u otros "ordenamientos universales". En todo caso, se habla del ordenamiento que de las cosas vive y hace frente Heráclito (y que, según la concepción

[3] Gigon, UH, p. 55. Kirk rechaza esta interpretación sobre la base de que "la intención primaria de la primera parte del fr.30 es la aserción positiva de que este κόσμος es eterno". Pero una cosa no excluye a la otra, y la primera referencia a la presunta intervención de dioses y hombres exige ser tenida en cuenta (aunque no sea más que para descartarla).

[4] Kirk, p. 315-316.

[5] J. Kerschensteiner, *Kosmos*, p. 99.

que éste haya tenido, puede haber sido distinto antes y podrá cambiar después; según se interprete también la afirmación de la permanencia de su realidad a través de las tres instancias temporales enunciadas). *Es este ordenamiento actual lo que los dioses no han creado* (ni tampoco los hombres).

c) La validez textual de τὸν αὐτὸν ἁπάντων, en cambio, como ya lo anticipáramos, ha sido objeto de discusiones. Tal vez haya sido Karl Reinhardt[6] el primero que ha dudado de la autenticidad de estas tres palabras. Aduce tres testimonios contra ellas: Plutarco, Alejandro de Afrodisia (citado por Simplicio) y Simplicio, quienes no han conocido un texto que contenga esos vocablos incluidos por Clemente. No obstante, sensatamente Reinhardt se pregunta por el origen y sentido de esta posible interpolación, y concluye que "se refiere a las palabras precedentes [de Clemente] τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον [: que él sabía que es eterno "el mundo cuya peculiaridad procede de la sustancia (οὐσίας) entera"] y designa el ordenamiento mundial, que es uno y el mismo para todos los κόσμοι, a diferencia del *kosmos* de la διακόσμησις". Reinhardt prosigue su explicación, y deduce que "en las palabras τὸν αὐτὸν ἁπάντων tenemos que percibir una explicación estoica".

Como se ve, la frase en discusión no admite, a estar con Reinhardt, la traducción "para todos los [seres]" que da Kranz, sino más bien "el mismo que todos los [mundos]", y se inscribiría en la interpretación lisa y llana estoicizante. Pero, entre otros, Gigon rechaza la interpretación de Reinhardt, con el argumento de que, para los estoicos, tal afirmación habría sido muy extraña: "Una glosa explicativa habría sonado más clara y más simple. A la inversa, las palabras son fáciles de comprender a partir de Heráclito, como aún puede mostrarse. El texto de Diels es, entonces, correcto."[7] "Todo es un ordenamiento. Nada queda fuera. Esto es lo que quiere decir el τὸν αὐτὸν ἁπάντων · ἁπάντων es absoluto: todos los seres (*Wesen*) existentes. No hay κόσμοι individualmente distintos. Así podemos inmediatamente compararlo con la expresión del fr. 114 ξυνὸν ἁπάντων.[8] Para

6 Reinhardt *Parmenides*, p. 170-171, n. 1 (traducción entre corchetes mía).

7 Gigon, UH, p. 51.

8 El texto que de esa frase da Diels (aceptado sin reparos) dice así:

todos los seres vale lo mismo. Lo ξυνὸν es la garantía de la verdad. De ahí que el πόλεμος sea ξυνὸν (fr. 80), y por lo tanto [también] el κόσμος. Todos los hombres y todas las cosas están incluidas en él."[9]

La réplica de Kirk muestra las debilidades del argumento de Gigon, pero no es en sí suficientemente fuerte.[10] Gregory Vlastos[11] sugiere traducir, por la vecindad de la palabra ἀνθρώπων (en genitivo plural, como ἁπάντων) en el texto: "este ordenamiento mundial, el mismo de todos los hombres". Pensado esto como una enmienda al texto, sería plausible pero pensado como una interpretación del mismo, es difícil de aceptar. Vlastos encuentra un posible apoyo en el fr. 89: τοῖς ἐγρηγόροσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι (transmitido por Plutarco: "para los despiertos el mundo es único y común", en contraposición con quienes duermen, que se sumergen en su "mundo particular"). Kirk considera que este tipo de interpretación conferiría a κόσμος un anacrónico significado de "mundo" en el fr. 89, y hace notar además que la palabra κοινὸν ha de ser una glosa de Plutarco de ξυνὸν.[12] Lo segundo nos parece factible, pero lo primero no es forzoso: ya hemos visto, al abordar el problema del significado de *kósmos* en el fr. 30, que incluso allí para Kirk implica "orden más cosas" (o "cosas en orden"), de modo que no es necesario, deseable ni plausible entender el *kósmos* del fr. 89 como un "orden abstracto" ni como un "mundo concreto", sino como un "ordenamiento de las cosas" (o sea, un "ordenamiento universal"), que, como el *lógos* del fr. 2, es único y "común" (precisamente en el fr. 1 se dice que la mayoría de los hombres son ignorantes, tanto antes como después de haber escuchado el λόγος, situación que se compara a la de no advertir cuanto hacen despiertos, tal como están inconscientes mientras duermen). En favor de la textualidad de las tres palabras cuestionadas —aunque haciendo notar su preferencia por la tesis de Gigon respecto de la de Vlastos— se inclina Mondolfo.[13] Marcovich,[14] tras mencionar

"[Quienes] hablen con inteligencia (ξὺν νόῳ), es necesario que se fortalezcan *con lo común a todos* (τῷ ξυνῷ πάντων).

9 Gigon, UH, p. 55.

10 Kirk, p. 309-310.

11 "On Heraclitus", en AJPh 76 (1951), p. 345 y ss.

12 Kirk, p. 63-64.

13 Mondolfo, ZM, p. 76.

14 *Her. Ed. Maior*, p. 268 y ss.

posiciones a favor y posiciones en contra, apoya a las primeras (sin nuevos argumentos, como es también el caso de Mondolfo).

d) La primera corrección de la puntuación del texto que Diels transcribe para el fr. 30 —y aun de los manuscritos de Clemente, parte de Reinhardt, quien coloca un punto entre las tres formas verbales ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται y la expresión πῦρ ἀείζων.[15] En rigor, en esta primera oportunidad, Reinhardt no ha explicado claramente el porqué de su corrección (salvo que se tome como explicación la consideración de "las palabras [de Anaxágoras] formulares ἦν τε καὶ ἔστι καὶ ἔσται [como] una expresión para la inmutabilidad").[16] Por ello no se ve por qué Kirk, al hablar de la puntuación después de ἔσται, dice que "fue Reinhardt quien inició este cambio (sobre el cual Kranz en D-K anota meramente que 'parece imposible'), para el cual la principal razón es la de que ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται y sus variantes son una fórmula frecuentemente usada desde Homero en adelante, pero nunca copulativamente. Sería sorprendente que Heráclito alterara la aplicación de tal solemne y casi hierática frase, abandonando su sentido existencial, real aun cuando tales distinciones entre diferentes usos de 'ser' no habían sido propiamente reconocidos". Y cita ejemplos de usos de esa fórmula, desde Homero hasta Platón.[17] En esto último Kirk procede, sin duda, por su cuenta. En lo anterior, puede haber sido influido por el artículo de Reinhardt que toca más explícitamente el tema,[18] donde, al hablar de la "vieja fórmula ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται" ("la fórmula de la eternidad", la llama en nota al pie de página) explica: "De que en tal combinación εἶναι, fiel a su significado indoeuropeo, no es cópula —y de que también Heráclito, acorde al antiguo uso del lenguaje, solía evitar la cópula— no tengo noticia de que se lo haya refutado."[19] Como se echa de ver, Reinhardt justifica su puntuación (así, al menos lo interpreta Kirk

15 Reinhardt, *Parmenides*, p. 171. Las frases cuestionadas vuelven a transcribirse en, p. 172. (Aunque nos manejamos con la 2ª ed. de 1959, tenemos presente que es una reproducción de la 1ª ed. de 1916, con la cual la confrontamos.)

16 Idem, p. 176, n. 2.

17 Kirk, p. 310.

18 "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, 77, 1942, p. 10-11.

19 Naturalmente, Reinhardt no quiere decir que nadie haya refutado *su* interpretación, sino que no conoce textos que presenten la tríada mencionada con carácter copulativo.

—quien comparte su criterio—, y pensamos que lo interpreta correctamente) en base al carácter copulativo que resultaría de la ausencia del punto, en un texto cuyo significado existencial es patente.

Hay investigadores como Gigon —quien se atiene a la puntuación de Diels—, que buscan una solución de compromiso: "En conjunto el fr. 30 se divide en dos partes. La solemne fórmula tripartita del ser separa y une las dos mitades: es tanto cópula como predicado del concepto principal, en una suerte de doble referencia (*Doppelbezogenheit*). La segunda mitad, desde πῦρ, puede ser entendida también como paradójica 'disolución', en el sentido de los fr. 51 y 52."[20] Reinhardt rechaza la conciliación propuesta por Gigon: "Lo 'solemne', lo de que 'separa y une' (¿realmente también 'separa'?), la 'doble referencia' no existen. Sería deseable saber siquiera si en algún lado existen."[21] Kirk también rechaza la propuesta de Gigon, pero remitiéndose sólo al rechazo de Reinhardt.[22]

Pero hay quienes, como Mondolfo, entran a combatir de lleno la puntuación distinta a la de Diels. "Los críticos que niegan la conflagración en Heráclito", dice Mondolfo, "como por ejemplo Kirk (*Cosmic fragments*, p. 307), dividen el fragmento en dos partes, insertando un punto después de la palabra 'será', de modo que la primera parte resulta: 'este cosmos ... siempre fue, es y será'; y luego sigue, separada de esta primera proposición, la frase relativa al fuego que se enciende y se apaga. De esta manera, los tres tiempos (fue y es y será) toman un sentido existencial y constituyen la fórmula de la eternidad, afirmando precisamente la eternidad de este cosmos, cuya permanencia constante, por lo tanto, no admitiría interrupciones de conflagración u oposiciones de momentos contrarios o fases de generación y disolución. En cambio, en la lección de Diels, Kranz, etcétera, los tres verbos mantienen un sentido copulativo, aplicando al sujeto 'cosmos' el predicado 'fuego eternamente viviente'. La inserción del punto obedece a un criterio preconcebido (encontrar la afirmación de eternidad de este cosmos), sin tener en cuenta ni la advertencia de Aristóteles (*Rhetor.* 1407b) acerca de las dificultades de puntuación de los escritos de Heráclito, ni el hecho de que lo más natural y

20 Gigon, UH, p. 52.
21 Reinhardt, art. cit., p. 11, nota 2.
22 Kirk, p. 311.

probable es que, al negar la idea común de una creación del cosmos por obra de un poder exterior trascendente, Heráclito le oponga la idea de una autoformación efectuada por el poder inmanente del fuego siempre viviente con el cual el cosmos se identifica. Esto es más coherente con la cosmovisión dinámica de Heráclito, para quien la realidad es todo un proceso de cambio y no una estática permanencia inmutable. La separación que se quiere crear entre las dos partes del fragmento, mediante la introducción de un punto divisorio, no destruye por otro lado la vinculación necesaria entre las dos, ni puede prescindir de la necesidad de atribuir al 'fuego siempre viviente' un papel predicativo con respecto al cosmos, de modo que los verbos antecedentes recobran el sentido copulativo al lado del existencial."[23]

Por otra parte, en cuanto al argumento de Kirk de que la tríada de verbos ha sido usada desde Homero y Hesíodo en sentido existencial, replica Mondolfo que eso constituye "innegablemente una alteración mucho más grave de parte de Heráclito, puesto que sus predecesores —a los cuales puede añadirse Jenófanes B 34 con su fórmula negativa ('que no hubo y no habrá más un hombre que sepa claramente', etcétera)— componían la fórmula como suma de las diversas realidades temporales sucesivas (la pasada, la presente, la futura), mientras Heráclito la aplica a una única y misma realidad, para afirmar la continuidad eterna: en esto consiste su novedad, porque es el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad que es infinidad temporal del ser".[24] Se trata, pues, de una importante contribución al tema, que Marcovich no toma en cuenta, al mencionar distintos autores de uno y otro lado de la alternativa, y escoger por su parte la puntuación de Reinhardt, Gomperz, etcétera.[25]

Pero dentro de este entrecruzamiento de los tópicos que nos propusimos tratar sucesivamente (como *d* y *e*), produ-

23 R. Mondolfo, "La conflagración universal en Heráclito", en *Philosophia*, 23, 1959, p. 21-22. *Cf.* J. Kerschensteiner, *Kosmos*, p. 164, nota 3: "Me parece imposible concebir esta formulación del ser como mera cópula: πῦρ ἀείζωον no es predicado nominal para κόσμος ... ἦν, sino una complementación que lo desarrolla."

24 Mondolfo, ZM, p. 77.

25 Marcovich, *Her. Ed. Maior*, p. 271, (*Cf.* su art. "Herakleitos", R. E. Suppl. 10, 1963, col. 26.) Citamos a H. Gomperz, porque, aun cuando vimos que en su *Parmenides* (1916) Reinhardt es el primero en poner el punto, es Gomperz ("Reihenfolge einiger Brüchstücke Heraklits", *Hermes*, 58, 1923, p. 48-49) el primero que lo fundamenta.

cido por quienes polemizan sobre la puntuación del pasaje, ha quedado envuelto en un complejo manto el carácter semántico del verbo "ser"; por lo cual pensamos que, sólo resuelto de algún modo ese espinoso problema (manejado, en su aspecto filológico-lingüístico, quizá con alguna ligereza en la polémica reseñada) puede darse (o no) una respuesta satisfactoria a la cuestión de si corresponde poner un punto o no después de ἔσται. Porque lo que dice Aristóteles en el pasaje de la *Retórica* al que Mondolfo alude no obstruye a nuestro juicio las lecturas de los que puntúan tras ἔσται, sino antes bien las facilita o cuando menos las permite, ya que lo que hace Aristóteles allí es quejarse de la dificultad para poner puntos —lo que implica la ausencia de éstos en el original que tuvo delante Aristóteles— en los escritos de Heráclito (ejemplificando con el texto que está en "el principio del escrito", para nosotros fr. 1).

Tal vez, entonces, la cuestión no resida tanto en si había allí o no un punto en el original heracliteano, sino más bien si corresponde al pensamiento de Heráclito el ponerlo o no. Por lo demás, en lo concerniente a la fórmula de las tres instancias en Homero y Hesíodo (que ya hemos citado, a propósito de Fränkel, p. 26, n. 23), es fácil advertir la corrección de la réplica de Mondolfo a Kirk. Pero el verbo εἰμί espera allí, en un sintético examen que intente poner la cuestión en sus justos términos.

2. *Significados del verbo* εἰμί *hasta Heráclito*

Al tratar la cuestión de la puntuación en el seno del fr. 30 de Heráclito, hemos podido ver que diversos helenistas basan sus respectivas posiciones en el otorgamiento de un carácter existencial a la expresión ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται o bien en la adjudicación a la misma de una mera función copulativa, que implicaría que el sujeto anteriormente mencionado, κόσμος, tuviera como predicado a πῦρ ἀείζωον, esto es, un predicado nominal, aunque esta última nomenclatura no sea siempre empleada. La polémica se maneja, evidentemente, con una clásica gramática tradicional. Paradójicamente, esto sucede mientras, a lo largo del siglo, muchos colegas de los polemizantes construyen o intentan los más variados y hasta aberrantes análisis del lenguaje.

Precisamente ese planteamiento gramático tradicional, apli-

cado a la lengua griega, ha sido cuestionado en la última década. Como la obra de Charles H. Kahn, *The Verb BE in Ancient Greek*, nos parece la más representativa en tal sentido –y más valiosa para nosotros por el hecho de que su autor es no sólo un helenista de nota, sino que ha trabajado especialmente con filósofos presocráticos–, resumiremos sus principales tesis en cuanto afectan al tratamiento del tema que nos ocupa.

En primer lugar, nos interesan las objeciones que Kahn hace a la mencionada dicotomía entre un uso copulativo y otro existencial del verbo "ser" (particularmente en griego). Se trata, según él, de una dicotomía viciada desde la base. La cópula, en efecto, puede ser específica en términos sintácticos: "S es P", de acuerdo con la simbología tradicional. Pero los usos existenciales de "ser" no pueden especificarse de este modo, "porque dependen del *significado* del verbo; la noción de existencia es esencialmente léxica o semántica, no sintáctica. La dicotomía verbal cópula-existencial no puede ser aplicada en la práctica, porque está viciada desde el principio, por una confusión entre criterios sintácticos y semánticos ... Así, por ejemplo, en muchas construcciones con cópula el verbo tiene un significado existencial o bien algún otro significado 'fuerte'; y en algunos casos no-copulativos el verbo es también no-existencial (p. e., en construcciones posesivas, potenciales y verídicas). De aquí que cualquier descripción basada en la dicotomía cópula-existencial es necesariamente incoherente". De este modo, la descripción que propone Kahn del verbo εἰμί (y para la cual recurre a ejemplos homéricos, salvo en unos pocos casos que no halla en Homero) se fundamenta en una "distinción entre los usos que son copulativos y los que no lo son en el sentido formal".[1]

En segundo lugar, y antes de presentar la descripción ejemplificada por Kahn de tales usos copulativos y no-copulativos de εἰμί, conviene sintetizar el concepto que Kahn ofrece de "cópula", y que ha de estar a la base de la descripción. "En la fórmula general de la sentencialidad (*sentencehood*) *NV*Ω, identificamos la inicial *N* como sujeto en cualquier caso. La cópula es definida para el caso especial en que *V* es *ser* y en que Ω (o, como preferiré decir en este caso, Φ) se extiende sobre adjetivos, nombres, adverbios de lugar y frases

[1] Kahn, VBAG, p. 80.

preposicionales. De aquí que la cópula es el verbo *ser* en la sentencia de forma *N es* Φ. Esta es la cópula elemental o aproximadamente elemental. Por analogía con este caso elemental podemos definir la cópula, en un sentido más amplio, donde la posición de *N* puede ser asumida por cualquier forma similar a un nombre, incluyendo cláusulas íntegras, y donde Φ puede extenderse a participios, infinitivos, cláusulas y otras formas nominalizadas ... El predicado puede ser definido en uno de dos modos. Si lo tomamos estrechamente, identificamos el predicado como Φ en la forma *N es* Φ, excluyendo la cópula. Pero si lo tomamos de modo amplio, como para incluir a la cópula, lo definiremos como *es* Φ en la misma fórmula. Esta definición amplia preserva la analogía con la forma de la sentencia general *NV*Ω, donde queremos decir que *V*Ω es el predicado. La definición más amplia es esencialmente la misma que ofrece Chomsky en términos de frase nominal y frase verbal, y corresponde al uso tradicional en gramática."[2] Ciertamente, al llegar a la construcción impersonal, Kahn específica (luego de rechazar alegatos de algunos lógicos y gramáticos en favor de un sujeto en toda construcción): "Usaré los dos términos (*sc.* 'impersonal' y 'carente de sujeto') como designaciones equivalentes para un tipo de sentencia ( )*V*Ω, que aparece sólo en la tercera persona del singular, sin ningún sujeto *N*."[3]

Desde el punto de vista semántico, Kahn rechaza la característica tradicional de la cópula como vacía de contenido, carente de significado. Así, a la pregunta "¿en qué contribuye la cópula a la sentencia en la cual aparece?"[4] responde: 1º) "sirve como signo distintivo de la pretensión de verdad (*truth-claim*) esencial a la sentencia general"; y 2º) "representa el valor del aspecto *estático* en contraste con el *kinético* (o *mutativo*), representado por *devenir* (en griego γίγνομαι, πέλομαι, τελέθω, τέτυγμαι, etcétera)".[5]

En tercer lugar, y en forma escueta, presentaremos la clasificación de Kahn con un ejemplo en cada caso, y conservando su nomenclatura.

2 *Idem*, p. 38.
3 *Idem*, p. 171; *cf.* p. 185.
4 *Idem*, p. 194 y 217.
5 *Idem*, p. 198. *Cf.* 395 ss.

I USOS COPULATIVOS

IA Cópula nominal.

IA1 Con adjetivos como predicado: τοῦ γὰρ κράτος ἐστι μέγιστον (*Il.* IX 25: "en efecto, su poder es el más grande").

IA2 Con nombres como predicados: ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε (*Il.* II 485: "pues vosotras sois diosas").

IA3 Con pronombres: a) pronombres demostrativos: τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε ἐστί (Herodoto III 108, "la causa de ello es esto"); b) pronombres interrogativos: τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε, καταθνητῶν ἀνθρώπων (*Il.* VI 123: "¿quién eres tú, muy amigo, entre los hombres mortales?").

IA4 Construcción perifrástica con εἰμί como verbo auxiliar y un participio como predicado: αἰεί τοι ῥίγιστα θεοὶ τετληότες εἰμέν (*Il.* V 873: "siempre los dioses somos quienes soportan las mayores crueldades").

IA5 Con participio articulado como predicado (aquí no hay perífrasis; el participio reformula una sentencia subyacente): ἔστι δ'ἔφη 'Ερατοσθένης 'Οῆθεν ὁ ταῦτα πράττων (Lisias I 16: " 'es' dijo 'Eratóstenes de Oa *el que hace* esto' ").

IA6 εἰμί en perífrasis como operador verbal:[6] ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐσσὶ μάλιστα (Hesíodo, *Teogonía* 415: ("Hécate) es grandemente honrada por los dioses inmortales").

IB Cópula adverbial:[7] ἔνθα διαγνῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον (*Il.* VII 424: "allí reconocer a cada hombre era difícil").

IC Cópula locativa y paralocativa:[8] ὄφρ'ἐξ Ὄλυμπον ἵκωμαι, ἵν' ἀθανάτων ἕδος ἐστί (*Il.* V 360: "de modo que voy al Olimpo, donde está la sede de los inmortales"); παρὰ γὰρ θεοί εἰσι καὶ ἡμῖν (*Il.* III 440: "también junto a nosotros hay dioses").

ID Cópula locativa o nominal con sentido existencial: μεσσῳ δ'ἐν σκοπέλω ἐστὶ σπέος ἠεροειδές (*Od.* XII 80: "en medio del peñasco hay una oscura caverna"); εἷς δέ τις ἀρχὸς

[6] Kahn, siguiendo a Zellig Harris, llama "operador verbal" a una transformación que introduce un nuevo verbo o una frase verbal tomando el núcleo verbal como su "objeto"; VBAG, p. 144-145.

[7] Con un adverbio de modo terminado en -ως.

[8] Kahn emplea el término "paralocativo" para describir una variedad de usos que no son distinguibles de la cópula locativa en cuanto a forma, pero donde el significado de la sentencia no es primaria o exclusivamente locativo (*id.*, p. 159).

ἀνὴρ βουληφόρος ἔστω (*Il.* I 144: "que haya un solo hombre consejero como jefe").[9]

IE Genitivo predicativo (partitivo, patronímico, de medida o pertenencia): πατρὸς δ'εἶμ'ἀγαθοῖο (*Il.* XXI 109: "soy de buen padre"); τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον (*Il.* II 118: "de él es la mayor fuerza").

IF Construcciones impersonales de la cópula: τέτρατον ἦμαρ ἦην, ὅτ'... ἕταροι (*Od.* III 180-181: "era el cuarto día, cuando los amigos", etc.).

II USOS NO-COPULATIVOS

IIA Existencial; a) con matiz vital: ἦ γὰρ ἐτ'εἰσὶ καὶ ἀφνειοὶ καλέονται (*Od.* XV 433: "tus padres aún viven y tienen fama de ricos"); b) con matiz locativo: ἦ ρα καὶ ἐν Τρώεσσι κυβιστητῆρες ἔασιν (*Il.* XVI 750: "sin duda también en Troya hay acróbatas"); c) con noción durativa: σὸν δ'ἤτοι κλέος ἔσται ὅσον τ'ἐπικίδναται ἠώς (*Il.* VII 458: "pero tu fama existirá tanto como se esparce la luz de la aurora"); d) con la idea de cuantificador existencial: οὐκ ἔσθ'οὗτος ἀνὴρ διερὸς βροτὸς οὐδὲ γένηται, ὅς κτλ. (*Od.* VI 201-203: "no vive ni nacerá el mortal quien", etc.).

IIB Construcción posesiva: ἀλλ'οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή (*Il.* III 45; "no hay fuerza ni valentía en tu corazón"); otro ejemplo más típico de tal construcción es ἔστι δέ μοι μάλα πολλά (*Il.* IX 364: "(en Ptía) tengo muchos bienes").

IIC Construcción potencial (εἰμί + infinitivo): ἀλλ'οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι (*Il.* XXI 193): "pero no es posible combatir contra el cronida Zeus").

IID Construcción verídica: οὕτω πη τάδε γ'ἐστί ... ὡς ἀγορεύεις (*Il.* XXIV 373: "sí, estas cosas son, en verdad ... como tú dices").

En cuarto lugar, debemos formular algunas observaciones respecto de las tesis centrales de la obra de Kahn. Pero corresponde hacer notar, previamente, que un libro como ése

[9] Seguimos el sentido de la traducción de Lattimore, que Kahn adopta.

no puede caber en forma adecuada en ningún resumen, tanto en lo que se refiere a lo que dice sobre la cópula y sobre la dicotomía tradicional, cuanto en lo concerniente a la descripción ejemplificada de los usos del verbo εἰμί. De la construcción verídica diremos algo más al hablar del fr. 2 de Parménides, pero, respecto de los demás casos, nos hemos limitado prácticamente a enunciar los prototipos con un solo ejemplo y sin comentarios.

Evidentemente, la clasificación de Kahn enriquece en forma notable las descripciones tradicionales de los usos del verbo en cuestión. En más de un caso cabe, por cierto, la discusión de los ejemplos puestos o de lo adecuado de la clasificación de los casos. A veces, el mismo Kahn duda de en cuál construcción corresponde clasificar un ejemplo, como es el caso de *Il.* III 45, ἀλλ'οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή, que presenta, dice Kahn, "una coincidencia entre el locativo y la construcción posesiva",[10] y en consecuencia aparece clasificado, un tanto paradójicamente, como un uso copulativo (cópula locativa) y como un uso no-copulativo (construcción posesiva). No faltan tampoco ejemplos como el de *Il.* II 118 = IX 25, τοῦ γὰρ κράτος ἔστι μέγιστον, que figuran —inadvertidamente, al parecer, ya que su doble figuración no se explicita ni en el texto ni en el índice— clasificados como uso copulativo "con adjetivos como predicado" y, a la vez, como "con genitivo predicado".

Pero no es nuestro propósito analizar en detalle la clasificación —que ni siquiera hemos presentado en su totalidad—, ya que para eso lo adecuado sería reproducir o resumir las explicaciones que da Kahn en cada caso. Más bien iremos a la base de la clasificación misma, ya que ésta presupone un concepto de "cópula" que no nos parece suficientemente esclarecido. En efecto, la definición formal simbólica que propone Kahn no sólo no contiene un concepto claro de "cópula", sino que se ve diluido por el hecho de que no vale para las sentencias impersonales, donde Kahn reduce la fórmula general *NV*Ω a un tipo ( )*V*Ω, que excluye al sujeto *N*. Pero no se entiende entonces por qué Kahn sigue haciendo uso del término "cópula", que significa "unión", cuando *aquí no se une nada.* En cuanto a las características semánticas que la cópula aportaría a la sentencia declarativa, es patente que Kahn, al enunciarlas, sólo

[10] *Idem,* p. 165.

tiene en mente el verbo griego εἰμί —y, a lo sumo, otros verbos indoeuropeos correlativos— pero no a cualquier otro verbo que sirva de cópula. Porque, en lo que hace a la "pretensión de verdad", el mismo Kahn reconoce que se torna nula o al menos debilitada cuando la cópula es p. e. "parecer": "él parecía ansioso", y cree devolvérsela sólo mediante la adición de *to be*: "él parecía estar ansioso".[11] Y en lo concerniente al valor "estático", la contraposición que hace entre εἰμί y γίγνομαι, éste como verbo "kinético",[12] muestra claramente que tal valor "estático" sólo es atribuido a εἰμί y no a cualquier cópula. Pero con eso queda sin precisar el concepto de "cópula", tanto en lo sintáctico como en lo semántico, y se vuelve difusa la clasificación misma en usos copulativos y no-copulativos.

Porque ¿valen con seguridad al menos para εἰμί como cópula las dos características apuntadas? Tal vez no esté claro para nosotros qué entiende Kahn por "pretensión de verdad" (*truth-claim*). Porque, aunque al verbo "parecer" se le añada "ser" o "estar", no vemos que cambie el hecho de que sea posible que, aun cuando "Juan parece estar ansioso", lo cierto sea que "Juan no está ansioso", y tal posibilidad está ínsita en el verbo "parecer", por lo cual no hallamos una "pretensión de verdad" en la primera sentencia. Lo mismo sucede con el uso de "ser" o "estar" con verbos como "querer": "quiero ser el mejor" carece de "pretensión de verdad", ya que es sólo una expresión de deseos. Por eso resulta extraño que, considerando que Kahn admite que "la terminación del modo indicativo, en su contraste con las del optativo, subjuntivo e imperativo, es la única marca formal declarativa, aparte de la entonación",[13] nos presente ejemplos de εἰμί en subjuntivo e imperativo, además de sentencias condicionales, como las que comienzan con εἰ, aunque estén en indicativo. Y sobre todo abunde en ilustraciones con εἰμί en participio, que sirven ciertamente para ejemplificar funciones distintas en casos diversos, pero que en griego en ningún caso están *enunciando algo* (aunque en lenguas modernas los podamos o debamos reemplazar por oraciones de relativo o de otro tipo), y mal pueden por ende tener "pretensión de verdad".

Vayamos a muestras más concretas. En el canto I de la

11 *Idem*, p. 203.
12 *Idem*, p. 198 ss.
13 *Idem*, p. 189.

Ilíada hemos contabilizado 69 apariciones del verbo εἰμί (cálculos sujetos a error, naturalmente): 51 de ellas en forma explícita y 18 en forma tácita. Ahora bien, ¿puede un verbo —o cualquier otra palabra— tener "pretensión de verdad" si es omitido en la sentencia? A nuestro juicio no. Por más clara que resulte su inclusión tácita en la sentencia, el hecho de que no figure significa que cualquier "pretensión de verdad" que haya en la sentencia —si la hay— reside en otras palabras de la misma; si no, sólo la estamos suponiendo o imaginando.

Pues bien, de los 51 usos explícitos de εἰμί en el canto I de la *Ilíada* hallamos 12 en forma de participio, 2 en subjuntivo, 1 en imperativo, 4 en sentencias con εἰ y 2 con ὅσσον (que suceden ambos a un ὄφρα εἴδω), 2 en construcciones perifrásicas con participio, 1 caso en que εἶναι sigue a εἴδεται y otro en que depende de ἐθέλω. En total 25 casos donde la "pretensión de verdad" es nula o sumamente débil, a los que hay que añadir los 18 tácitos. Es decir, sobre 69 apariciones de εἰμί en *Ilíada* I, tenemos 43 en que no cabe hablar de "pretensión de verdad".

En lo que hace al valor "estático" nos encontramos, en el mismo canto I, con 9 casos de εἰμί en futuro (ἔσται, ἔσσεται, ἔσεται, ἔσονται), donde puede ser sustituido por γενήσεται sin problemas, ya que su significado es el mismo. Para limitarnos a un par de ejemplos, en el verso 211 ὀνείδισον ὡς ἔσεται περ, "repróchale lo que sucederá", y en 546, χαλεποί τοι ἔσοντ' "te resultará difícil", está claro que el valor del futuro de εἰμί suele ser antes kinético" que "estático'. Porque si incluso en lenguas modernas el futuro "será" equivale frecuentemente a "se tornará", "se volverá", "resultará", etc. en griego es más patente que el futuro de εἰμί indica generalmente un probable *cambio* de la situación presente, o, en fin, algo que sobrevendrá más adelante, por lo cual no cabe hablar de un valor "estático".

De lo expuesto creemos que se infiere claramente que las dos características semánticas que Kahn atribuye a la cópula no sólo no valen para los diversos verbos que ofician de cópula, sino que ni siquiera pueden extenderse a todos los casos de εἰμί, en distintos usos. Por ello nos vemos forzados a reformular la caracterización de la cópula, comenzando por decir algo sobre la estructura en que se halla inserta.

Para usar los mismos términos que Kahn, llamaremos a lo que habitualmente se denomina "proposición" *sentencia declarativa*, o sea, lo que Aristóteles denominaba λόγος απο-

φαντικός, y que contiene una "pretensión de "verdad" en lo que declara o enuncia. Es decir, excluye todo lo que sea una plegaria, un deseo o una orden (como la de Agamenón en *Il.* I 144, "que un solo varón del Consejo *sea* el jefe"), la indicación de una eventualidad (*Il.* I 118-119: "para que no *sea* (yo) aquel de los Aqueos que quede sin botín de honor"), etcétera. Es decir, en la "sentencia declarativa" debe haber una aserción, declaración o enunciado. Ahora bien, si lo que se declara o enuncia es atribuido a algo, este "algo" es *sujeto* de la sentencia. Podemos denominar a lo que se declara o enuncia, también de acuerdo con la convención tradicional, *predicado*. Y en las sentencias declarativas que tienen la forma *S es P*, y sólo en ellas, "es" cumple la función de "cópula", o sea, en sentido estricto, cumple la *función de unir o vincular lo que se declara* o enuncia *con aquello a lo cual se atribuye lo que se declara* o enuncia.

De esto se sigue, ante todo, que —como ya hemos señalado— en una sentecia impersonal no puede haber cópula (no tiene la forma *S es P*, pues no hay sujeto, de forma que no hay modo de vincular P con S). Pero tampoco la hay en frases como "Zeus está lejos" (*Il.* II 27, que Kahn clasifica como uso de "cópula locativa"). "Lejos" no es atribuido a "Zeus", sujeto de la sentencia. Lo que se atribuye a "Zeus" es el "estar lejos". Y lo mismo con cualquier otro adverbio de lugar, tiempo, etc. Los adverbios de modo terminados en -ως son aparentemente una excepción, pero en griego, pues proceden de un adjetivo terminado en -ος, y en lenguas modernas en general debemos traducirlos por un adjetivo. Tal el ejemplo de cópula adverbial que tomamos de Kahn, "allí reconocer a cada hombre era difícil" (*Il.* VII 424), donde traducimos el adverbio χαλεπῶς por nuestro adjetivo "difícil". Pero tampoco hay cópula en el caso de un "genitivo predicado", como en *Il.* XXI 109, "soy de buen padre", frase que hemos traducido literalmente para mostrar el genitivo, pero donde el significado obvio es "provengo de un buen padre".

En síntesis, pues, sólo hay "cópula" donde la sentencia tiene la forma *S es P* y donde *P* es un nombre (sustantivo o adjetivo) o cualquier otra palabra o frase que equivalga a un nombre. Por consiguiente, estamos de acuerdo con la doctrina tradicional en que la cópula carece, como tal, de todo contenido semántico, y se limita a cumplir una función unitiva en aquellas sentencias que posean la forma descriptiva;

y que pueden ser, por cierto, no sólo sentencias declarativas, sino también no-declarativas, como las imperativas, desiderativas, interrogativas, etc., donde no hay la "pretensión de verdad". En sentencias declarativas de forma *S es P* la "pretensión de verdad" la cumple *P*. ("Es", en tales casos, es usado, como diría Frege, tal como en aritmética se emplea el signo "=").

Finalmente, examinemos un poco más de cerca el empleo de εἰμί, valiéndonos del rastreo efectuado en *Ilíada* I. Hemos visto que, sobre 69 casos, 18 —o sea, más de la cuarta parte— son tácitos. Y de algún modo estos usos tácitos nos dicen más que los usos explícitos sobre el verbo en cuestión. Porque cuando señalamos que la omisión del verbo le resta toda "pretensión de verdad", estábamos hablando de εἰμί como cópula, ya que vimos que Kahn considera ésa como una característica de la cópula. Pero el hecho es que (partiendo de nuestra caracterización como exclusivamente vinculando un S con un P nominal) hallamos 10 casos tácitos de uso copulativo en el canto I (versos 9, 80, 116, 167, 266, 335, 404, 518, 525-526, 526-527; hay un caso dudoso, en el verso 589: "el Olímpico es difícil de ser combatido", donde puede discutirse si se trata de una construcción nominal o una perífrasis con el infinitivo pasivo ἀντιφέρεσθαι), junto a por lo menos 7 usos no-copulativos. Podría decirse que, puesto que incluimos en los casos nominales el verso 116, εἰ τόγ'-ἄμεινον, "si esto es mejor", deberíamos considerar como tales también los versos 217, ὡς γὰρ ἄμεινον, "pues es mejor", y 274, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον, "puesto que es mejor obedecer". Pero el contexto muestra claramente que se trata de construcciones impersonales; en el caso del v. 217 es patente, por lo demás, que el ἔστι que está tácito desempeña el mismo papel que el χρή del v. 216. De esos 7 casos sin duda no-copulativos, pues, tenemos 3 impersonales (v. 157, 217 y 274), 1 que puede ser impersonal pero también locativo existencial, según se interprete (v. 174, πάρ'ἔμοιγε καὶ ἄλλοι οἵ, "junto a mí hay otros, los cuales" o bien "junto a mí otros existen, los cuales" o bien "otros están, los que"). Además, 1 construcción perifrástica con participio (v. 217), 1 construcción de relación con περί (v. 258) y muy probablemente un uso existencial en el verso 416: ἐπεὶ νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ οὔτι μάλα δήν, donde tanto μίνυνθά como δήν son adverbros de tiempo ("poco tiempo" o "breve vida", el primero, "mucho tiempo" el segundo) que definen el infinitivo

tácito εἶναι, construido con αἶσα, que aquí equivale probablemente a χρή (un uso similar de αἶσα con un infinitivo también existencial, βιῶναι, se halla en *Od.* XIV 359).

Y hemos dicho que de algún modo estos usos tácitos nos dicen más acerca del verbo εἰμί que los usos explícitos, porque si, por un lado, es notorio que dicho verbo es el más usado por Homero (y en lengua griega), por otro lado es el único verbo que puede omitirse, y por cierto, como vemos, en un número considerable de casos. La gran frecuencia de su uso explícito y la estimable frecuencia de su uso tácito nos llevan hacia una misma conclusión: tal verbo era tan familiar a los griegos, que podía omitirse sin problema alguno de comprensión por los oyentes o lectores. Y el hecho de que encontremos casos tácitos no sólo de usos copulativos sino de usos predicativos sugiere, con alto grado de probabilidad, que en la mayor parte de los casos no sólo carecía de "pretensión de verdad" sino que padecía de cierta vaciedad de contenido semántico. Puede objetarse que la frecuencia del uso de εἰμι —explícito o tácito— muestra que la lengua griega tenía necesidad de él; y esto es cierto, pero siempre que no se entienda esta necesidad como de índole semántica sino de índole sintáctica.

Con lo dicho no pretendemos revertir lo que Kahn llama su "modesta revolución copernicana" —en cuanto otorga a la cópula un papel central— y retornar a lo que califica de "mito de la primitiva sentencia nominal indoeuropea".[14] No nos interesa aquí si en un ignoto estadio primitivo εἰμί fue existencial, y de allí —por vaciamiento— derivó el uso copulativo necesario para la construcción, o, si al revés, fue del uso copulativo (de la "cópula locativa", como la llama Kahn) que derivaron los demás. No hacemos cuestión de prioridad cronológica. Simplemente señalamos un hecho: la frecuencia del uso y de la omisión, y lo interpretamos. De acuerdo con lo que nos sugieren múltiples casos de los cuales más abajo daremos algunos ejemplos, *podemos conjeturar que el significado básico de* εἰμί —no forzosamente el más primitivo— *ha sido en Grecia el de "vivir", y que éste haya permanecido subyacente en todos los usos que distinguimos, incluso en el puramente copulativo. Pero acaso en razón de que el vivir es el hecho más obvio de todos, se ha usado vacío o semi-vacío de contenido la mayor parte de las veces, tanto en usos copulativos como predicativos.*

[14] *Idem*, p. 195 ss., p. 373 ss.

Al pensamiento moderno, por lo menos desde Descartes en adelante, no le ha parecido tan obvio el "vivir", y ha emprendido toda clase de análisis metafísicos, lógicos y lingüísticos del concepto "ser". Quizá por eso (y a pesar de la prodigalidad con que se emplea el verbo "ser" —y "estar" en español— en el habla cotidiana) en ámbitos filosófico-científicos se tiende a hallar un verbo "ser" preñado de significado existencial, y no sólo en la lengua griega, sino en toda lengua indoeuropea. Pero el caso es que es forzado y anacrónico buscar esa carga significativa antes de Parménides. (Y aun en Parménides, el énfasis puesto en el participio, en el infinitivo y especialmente en la 3ª persona del singular del indicativo no es continuo ni idéntico.)

Vamos a intentar redondear nuestro pensamiento sobre el punto con un breve análisis de los cuatro ejemplos que da Kahn de "cópula nominal con sentido existencial". Dos de ellos están en modo imperativo, y carecen por lo dicho, de la pretensión de verdad" propia de una sentencia declarativa. Uno es el que ya hemos citado más arriba: εἷς δέ τις ἀρχὸς ἀνὴρ βουληφόρος ἔστω (*Il.* I 144: "Let there be one responsible man in charge of her", es la traducción de Lattimore que Kahn adopta, y cuyo sentido hemos seguido, aunque en forma menos libre, "que haya un solo hombre del Consejo como jefe", ya que "in charge of her", "a cargo de ella" —Lattimore piensa sin duda "a cargo de Criseida"— no encuentra justificación en el texto ni en el contexto; Agamenón ordena que un solo príncipe sea jefe de la misión que devolverá Criseida a su padre y efectuará los ritos reparatorios). Estamos aquí en presencia de una sentencia imperativa con aposición en el predicado. El segundo ejemplo imperativo es similar: φυλακὴ δέ τις ἔμπεδος ἔστω (*Il.* VIII 521: "que haya una guardia permanente'), aunque aquí la construcción yuxtapone un adjetivo adverbial al sustantivo.

Veamos los otros dos ejemplos. Uno correspnde a *Il.* V 877, ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες δσοι θεοί εἰσ'ἐν 'Ολύμπῳ: "todos los demás, en cuanto son dioses en el Olimpo", como traduce Lattimore, o mejor, como sugiere Kahn como equivalente, "todos los demás, tantos dioses como hay en el Olimpo". Se trata, pues, de un locativo de sentido existencial. El cuarto ejemplo es para nosotros el más interesante: οὔ τις τῶν οἵ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι, *Il.* I 272: "no one of the mortals now alive upon earth", "ninguno de los mortales actualmen-

te vivos sobre la tierra", es la traducción de Lattimore que Kahn adopta, y que no presenta verbo alguno. De todos modos, Kahn sugiere que también cabe la lectura "aquellos que son mortales sobre la tierra". Pero esta traducción es incorrecta. El hecho de que en inglés —como en español— no haya un vocablo para ἐπιχθόνιοι como lo hay para el término correlativo ὑποχθόνιοι, "subterráneos", dificulta sin duda la traducción. Pero εἰσίν, *en esta sentencia, sólo puede significar "vivir"*, y el adjetivo ἐπιχθόνιοι, aunque concuerde en género, número y caso con el sujeto οἱ ... βροτοί, cumple función adverbial, en cuanto está especificando locativamente el verbo. Pero nótese lo que hemos ya anticipado, y que aquí aparece, a nuestro juicio, claramente: lo que se declara o enuncia de los mortales está más en ἐπιχθόνιοι que en εἰσίν (el adverbio νῦν sólo refuerza el presente que indica el verbo). En efecto, ἐπιχθόνιοι, como adjetivo (o sustantivo) no significa "sobre la tierra" (para tal expresión Homero usa ἐπὶ χθόνα), sino denota una calificación, la de "quienes están (o viven) sobre la tierra". Cf. I 266: κάρτιστοι δὴ κεῖνοι ἐπιχθονίων τράθεν ἀνδρῶν, "aquéllos (eran) los más valientes de los varones 'habitantes sobre la tierra' ". En el ejemplo que estamos analizando, el verbo εἰσίν proyecta sobre ἐπιχθόνιοι la connotación existencial, como para que no quepan dudas. Por eso la traducción de Lattimore nos parece la más fiel, en cuanto omite el verbo pero deja intacta su proyección sobre ἐπιχθόνιοι: "vivos sobre la tierra". (No podría traducirse "terráqueos", pues sería impropio; ni "terrenos" o 't'errenales", en contraposición con ἐπουράνιοι, "celestiales", contraposición completamente ausente aquí).

Ahora bien, obsérvese que los cuatro ejemplos analizados son susceptibles de ser traducidos también nominalmente, o sea, en forma copulativa, sin perder su sentido. En el primer caso, el resultado sería "que un solo hombre del Consejo sea jefe". En el segundo, "que la guardia sea permanente" (claro que aquí se haría alguna violencia al texto, ya que antes no se ha hablado de que hubiera guardia, por lo cual la orden sería doble: que haya guardia, y que ésta sea permanente). En el tercer caso, el resultado ya está en la traducción de Lattimore, "todos los demás, en cuanto son dioses en el Olimpo". En el cuarto, de un modo más correcto que el que propone Kahn, "aquellos mortales que son habitantes de la tierra", o, más cerca de la versión de Lattimore, "aquellos mortales que están

vivos sobre la tierra". *En ninguno de los cuatro casos pensamos que la sentencia de forma copulativa subyazga o deba sobreentenderse en la formulación predicativa que corresponde* (impersonal en los dos primeros casos, locativo-existencial en los dos restantes). *Comprobamos, simplemente, que el uso de* εἰμί *en esos casos es muy débil, y el peso de la declaración recae sobre sustantivos y adjetivos, lo que torna posible la conversión en una formulación copulativa.*

3. *El verbo* εἰμί *en el fragmento 30 de Heráclito*

Tras la presentación del análisis de Kahn, en forma harto resumida, y formular algunas observaciones, hemos podido acercarnos mejor al uso de εἰμί en el griego pre-platónico, de modo de abordar el problema tal como hemos visto que se presenta en D-K 22 B 30. Pensamos que de algún modo la polémica acerca de la puntuación de dicho texto y acerca de si εἰμί debe ser entendido en forma copulativa o existencial, ha quedado atrás. Lo que no está claro aún es la reformulación de los términos del problema.

Lástima grande que Kahn no haya examinado, en su valioso libro sobre el verbo "ser", un texto como dicho fragmento 30, que no sólo habría enriquecido el análisis del verbo, sino también habría remozado la cuestión. Incluso en su libro sobre Heráclito, publicado seis años después, no se ocupa del tema más que tangencialmente —acaso por hallarse inmerso en una problemática distinta—, e incluso lo maneja de una forma algo ambigua.

En efecto, en su presentación bilingüe del fr. 30 nos impresiona como Jano. El texto griego mantiene la puntuación de los manuscritos, de modo que se acomoda a la lectura de quienes sostienen que allí las tres formas de εἰμί tienen valor copulativo, con "fuego siempre-vivo" como predicado nominal. La traducción inglesa, en cambio, es idéntica a la de quienes, como Marcovich, ponen el punto ausente en los manuscritos. Así leemos en Kahn: "but it ever was and is and will be: fire everliving".[1] (*Cf.* Marcovich: "but it always was and is and shall be: fire everliving").[2]

Apenas en una nota relativamente breve alude Kahn al pro-

1 *The Art and Thought*, p. 44-45.
2 *Her. Ed. Maior*, p. 268.

blema en disputa, e intenta explicar la ambigüedad y aplicar sus esquemas de 1973: "Ha habido algún debate sobre si debería o no ponerse un punto después de 'it ever was and is and will be' y antes de 'fire ever-living'. Puesto que Heráclito escribió sin signos de puntuación, no es una cuestión de texto sino de interpretación. Pienso que aquí, como en otros casos, debemos admitir ambas maneras. Tal como Reinhardt ha demostrado, las tres formas del verbo 'ser' tienen claramente su pleno valor existencial (o 'vital') en la fórmula para la eternidad, que repercuten en *aeizōon*, 'everliving'. Pero estos verbos sirven *también* como cópula, con 'everliving fire' como predicado. La concepción de que 'ser' en griego debe ser o existencial o copulativo, pero no ambas cosas a la vez, es una de esas supersticiones que deberían haber sido ya descartadas. Véase *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, p. 80, 139-141, 164-167, etcétera."[3] (Dejamos en inglés las palabras que corresponden al texto que está en discusión.)

Naturalmente, estamos de acuerdo con Kahn en que no es cuestión de texto sino de interpretación. En lo que dice inmediatamente después hay también una base de coincidencia, lo cual es lógico, si se tiene en cuenta que nuestra revisión del tema parte del examen anteriormente hecho por Kahn. Pero también de las críticas que hemos formulado a dicho examen se desprenden claras discrepancias, que se advertirán en nuestro análisis.

El cuarto de los ejemplos que da Kahn de "cópula nominal con sentido existencial", y que hemos analizado, resulta paradigmático para el enfoque del fr. 30, ya que nos presenta un εἰσίν con sentido de "vivir" y conectado con un término que también contiene implícitamente el significado de "vivir" pero localizado, ἐπιχθόνιοι, que Lattimore traduce, según vimos, omitiendo el verbo, "vivos sobre la tierra". Vimos también que el término es un nombre (adjetivo o sustantivo, no menos que "mortales" cuando decimos "los mortales") que, aun cuando concuerda gramaticalmente con el sujeto, cumple una función adverbial locativa, pero que, en razón de la debilidad del verbo —incluso significando "vivir"—, que abandona el peso significativo, carga con éste. Y sólo esto es lo que posibilita, según sostenemos, su lectura como formulación copulativa.

[3] *The Art and Thought*, p. 313, nota 127 (subrayados del autor).

Compárese ἐπιχθόνιοι con πῦρ ἀείζωον. De ἐπιχθόνιοι ya hemos dicho que no puede traducirse "sobre la tierra", puesto que se trata de un adjetivo, a veces sustantivado: "(los) que ... sobre la tierra", pudiendo llenarse los tres puntos con verbos como "vivir", "estar", "habitar", etc. (en todos los cuales la noción de existencia subyace forzosamente, ya que no se trata de hablar de "los que corren sobre la tierra" o "los que matan" o "los que aman" ni de ninguna "vivir", diferenciándose además, de ἐπιχθόνιοι en que en él otra acción o situación). Por eso hemos dicho que —en el ejemplo homérico— el verbo εἰσίν, si se halla debilitado, no por eso deja de contribuir a enfatizar, con su proyección sobre ἐπιχθόνιοι, el sentido de "vivir". En la expresión πῦρ ἀείζωον, por su parte, el sustantivo πῦρ no dice en principio mucho por sí solo; pero el término compuesto ἀείζωον muestra mucho más enfatizado, sin duda alguna, el significado de "vivir", diferenciándose además, de ἐπιχθόνιοι en que en él hallamos, en lugar del sentido locativo del epíteto homérico, uno durativo, marcado por el adverbio ἀεί.

Como el epíteto compuesto ἀείζωον es una creación de Heráclito, veamos algunos usos del vocablo simple, ζωός. En *Il.* VI 38, ζωὸν ἕλεν, "(lo) capturó vivo" (*cf.* XVI 445), el verbo tiene valor fuerte, pero no menos peso declarativo posee ζωόν. Por ello no cuesta entender que, si el verbo es εἰμί, ha de ser ζωόν quien cargue prácticamente por completo con la predicación: Δίδυμαι γὰρ ἔσαν ζωαί, "las dos (islas) eran vivas" (Pínd., *Pit.* IV 209-210; el texto continúa: "rodantes y más rápidas que remolinos de vientos", en una descripción animista de las pétreas islas Simplégades, que tanto temor provocaban a los navegantes que debían pasar entre ellas para entrar en el Ponto Euxino). Por la misma razón εἰμί queda tácito en un pasaje de la *Odisea* (XVII 114-115), que nos ofrece la curiosidad de presentar los dos términos que estamos comparando: αὐτὰρ Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος οὔ ποτ' ἔφασκε ζωοῦ οὐδὲ θανόντος ἐπιχθονίων τευ ἀκοῦσαι, "pero afirmó que jamás había oído hablar, a habitantes de la tierra, que el paciente Ulises estuviera vivo o muerto". Podría objetarse que, en el pasaje citado, el participio tácito ἐόντος mal puede tener carácter vital o existencial, ya que se aplica tanto a ζωοῦ como a θανόντος, y por ende no sólo se refiere a la condición de Ulises de "vivo" sino también a la posible de "muerto". Pero esto no es tan obvio en Homero: en *Il.* XXIII 103-104, Aquiles, tras la aparición onírica

del espectro de Patroclo, exclama: "Oh, dioses! Entonces existe (ἐστί), en la morada del Hades ψυχὴ καὶ εἴδωλον", expresión esta última difícil de traducir, y que significa algo así como "la vida perdida (ψυχή) como espectro". La "morada del Hades" es la morada de los muertos, y ψυχή, ciertamente, *no significa "alma".*[4] *sino el muerto en tanto vida tronchada,* y de éste se afirma la existencia .Claro que, en el pasaje de *Od.* XVII 114 εἰμί ve su significado muy debilitado —más aún en cuanto se halla en participio, y tácito—, pero no más que lo que vimos en *Il.* I 272 ni con menor sentido vital.

Vamos a hacer otra comparación, esta vez con algunos ejemplos del tipo que Kahn clasificaría como de "matiz durativo". Más arriba hemos citado uno de ellos (*Il.* VII 458), que tiene para nosotros el inconveniente de que contiene un pronombre como ὅσσον ("tanto como"), que no hallamos en el fr. 30. Pero en Homero leemos otros ejemplos que se acercan más a éste: *Od.* XIX 328, ἄνθρωποι δε μινυνθάδιοι τελέθουσιν, "los hombres son de vida breve", con un verbo similar a εἰμί; pero con éste y el mismo adjetivo μινυνθάδιος, leemos en *Il.* XV 612-613: μινυνθάδιος γὰρ ἔμμελλεν ἔσεσθαι, "pues (Héctor) iba a ser de vida breve" (o "habría de tener vida breve"). Y en un uso participial, leemos en *Il.* I 352: ἐπεί μ'ἔτρεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα "ya que me engendraste, aunque para ser de vida breve". El hecho de que μινυνθάδιος sea un adjetivo no nos debe llamar a engaño y hacer creer que, si no en español, al menos en griego se forma una sentencia copulativa con predicado nominal. Dicho adjetivo es similar a ἐπιχθόνιοι: posee un valor adverbial (aunque sobre él recaiga el peso de la significatividad). Hasta el punto de que, pocos versos más abajo del último ejemplo citado, es reemplazado por el adverbio μίνυνθα (sin duda, por razones de métrica), y aun reforzado por la negación de otro adverbio temporal δήν: *Il.* I 416, ἐπεί νύ τοι αἶσα μινυνθά περ οὔτι μάλα δήν, sentencia que más arriba hemos clasificado —dentro de los usos tácitos de εἰμί— como probablemente existencial. Así μινυνθάδιος, con un matiz temporal en lugar del locativo de ἐπιχθόνιοι, posee más explícitamente el valor vital de éste.

[4] Sobre la discusión de este tópico, ver el pequeño libro de W. Otto, *Die Manen* —crítica a la tesis de E. Rohde en *Psyche*— y el de Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* cap. v. Nosotros hemos expuesto ésas y otras opiniones, así como la nuestra, en un trabajo de difusión limitada, *El concepto de alma en Homero.*

Y se halla sin duda más próximo a ἀείζωον, ya que su significado es precisamente el opuesto, "de breve vida" (aunque más literalmente sea traducido "de breve tiempo", o simplemente "breve": es lo mismo, ya que el contexto meustra, en todos los caso scitados, que se refiere al "tiempo de vida").

Nuestra conclusión nos lleva, consiguientemente, a rechazar la clasificación de εἰμί en el fr. 30 como un uso copulativo o como un uso existencial, pero también su clasificación como un uso mixto copulativo-existencial.[5] Entendemos, ciertamente, que las tres formas de εἰμί tienen allí valor existencial, pero sumamente debilitado, ya que sólo levemente proyectan el valor vital-existencial sobre πῦρ ἀείζωον, en tanto que *su propio aporte a la sentencia lo configura la continuidad establecida por la sucesión de las instancias pasada, presente y futura.* Pero la continuidad ya está establecida por el adverbio ἀεί, y aparece luego reforzada, con el énfasis del pleno valor vital, en el epíteto ἀείζωον. En otras palabras, esta sentencia puede ser convertida en —o considerada como— copulativa, pero *no se trata en absoluto de una sentencia copulativa,* no más que en el ya citado caso de *Il.* VI 38, ζωὸν ἕλεν, "(Menelao) capturó vivo (a Adrasto").

Se trata, pues, de una sentencia declarativa, pero, como en buena parte de las sentencias en que se halla εἰμί, el valor semántico de este verbo —que en las sentencias copulativas es directamente nulo— queda considerablemente debilitado, y reducido a lo que hemos apuntado. Este hecho, a nuestro entender, es el que ha creado la inconducente polémica sobre si allí εἰμί es copulativo o existencial. Lo que se predica de κόσμος es πῦρ ἀείζωον, con énfasis de la continuidad de la vida del κόσμος en el tiempo.

4. *El "encenderse" y "apagarse" y sus medidas*

Vamos a intentar ahora una breve respuesta a los tres últimos problemas básicos que enumeramos a propósito del fr. 30. Como se recordará, eran éstos: f) ubicación de μέτρα antes de los dos participios presentes, o después; g) correspondencia de dichos participios presente con πῦρ (como se

[5] Con esto rectificamos nuestra posición de 1977 (en LFP I, p. 337-338, núm. 36), cuando adheríamos más a la tesis de Kahn, pero también la de marzo de 1981, en nuestra ponencia "Ethical-Religious Meaning of Fr. 30 D-K".

lee en el texto de Clemente) o con κόσμος (como lo interpreta Simplicio), y el significado de ambos participios; h) significado de μέτρα (espacial, temporal, etcétera).

El segundo de estos problemas reclama —sin ser decisivo para nuestra tesis— prioridad dentro del conjunto mencionado, aunque por razones de orden lógico, lo hayamos colocado en segundo lugar. Porque el caso es que ἁπτόμενον y ἀποσβεννύμενον pueden ser utilizados tanto para calificar (o predicar) un sustantivo neutro, como πῦρ, sea que esté en nominativo (como sucede en el texto de Clemente), sea que esté en acusativo, cuanto para calificar (o predicar) un sustantivo masculino, como κόσμος, si está en acusativo.

Veamos el pasaje de Simplicio. Se trata de un comentario a un pasaje (I 10,279b12) del tratado *Del Cielo,* donde Aristóteles dice: "Todos afirman [que el universo] es engendrado, pero [además de que es] engendrado, algunos [dicen que es] eterno (ἀΐδιον), otros [que es] destructible como cualquier otra de las cosas compuestas, y otros [dicen que] de modo alternado se destruye en un sentido o en otro, y que esto continúa así siempre, como Empédocles de Agrigento y Heráclito de Efeso."

Simplicio, en el comentario respectivo (p. 293-294, ed. Heiberg), destaca "lo común a las opiniones precedentes" anotadas por Aristóteles, y ejemplifica luego la diferencia: "algunos dicen que es eterno, como Orfeo, Hesíodo y, después de ellos, Platón, según dice Alejandro"; "otros, en cambio, afirman que de modo alternado se engendra y se destruye, generándose el mismo de nuevo para destruirse de nuevo, y que tal sucesión es eterna (ἀΐδιον), como dice Empédocles del Amor y del Odio". Poco después añade: "también Heráclito dice que el mundo (τὸν κόσμος) a veces se incendia[1] y a veces se constituye de nuevo a partir de [el] fuego, según ciertos períodos de tiempo (κατά τινας χρόνου περιόδους), en los cuales, dice 'con medida se enciende y con medida se apaga' (μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος). De esta opinión fueron más tarde los estoicos".

Como se puede ver por el texto aristotélico, no sólo por vía de los estoicos podía inferir Simplicio un nacimiento

[1] El "también" no implica que otros filósofos hablen de incendios cósmicos, ya que antes sólo se menciona a Empédocles; por ende, el "también" alude a la destrucción y generación alternadas. Por ser oración indirecta, dependiente de λέγει, κόσμος va en acusativo y el verbo correspondiente en infinitivo.

del mundo a partir del fuego y una vuelta a éste en una destrucción periódica (en *Física* III 5, 205a declara Aristóteles que "Heráclito dice que todas las cosas alguna vez se convertirán en fuego"). Esto parece implicar, por parte de Aristóteles, una "asimilación de Heráclito a los milésicos", como dice Stokes;[2] aunque tal vez sería más adecuado decir que Aristóteles asimila *lo principal* en el pensamiento de los milésicos y en el de Heráclito a su propio concepto de *arché* y de *stoicheîon*, como ya hemos visto. Si el "fuego" es, al decir de Aristóteles, "lo primero a partir de lo cual todas las cosas se generan y el término en que se destruyen", los estoicos, que probablemente han leído a Aristóteles han tenido que hacer poco esfuerzo para acomodar a Heráclito a sus propias teorías de la conflagración.

Ciertamente tampoco Clemente vio eso de distinto modo, pero distingue, con un vocabulario típicamente estoico, un *kósmos* como orden eterno que incluye la sucesión de un mundo tras otro (como dice Simplicio al reunir a Heráclito con Empédocles) de un *kósmos* "generado y destructible" periódicamente. Y por eso junta también a Heráclito con Empédocles —naturalmente que la razón última o primera de tal vinculación puede o debe estar provista por la lectura del texto de Aristóteles—, atribuyendo al siciliano la tesis de que "alguna vez tendrá lugar una transformación de todas las cosas en la sustancia del fuego". Y agrega: "más claramente es de esta opinión Heráclito de Efeso, cuando juzga que hay un *kósmos* eterno pero reconoce otro perecedero en cuanto a la transformación cósmica (διακόσμησις), bien que sin diferir de aquél en punto a su realidad. Que por un lado conoce un *kósmos* eterno, cuya cualidad es la de toda la realidad, se hace evidente cuando dice: 'el *kósmos*, idéntico para todos, no lo ha hecho ninguno de los dioses [...] se apaga con medida'. Pero que, por otro lado, pensaba que había un [*kósmos*] engendrado y destructible, lo revelan las siguientes palabras: 'fases del fuego [...] torbellino', etcétera".

Está claro, en el pasaje transcripto, por qué Clemente no ha podido decir (como Plutarco y Simplicio; este último en p. 294, líneas 15-16 de la ed. Heiberg del comentario citado) "este *kósmos*", ya que se está refiriendo a un único *kósmos*, y no como "ordenamiento universal" como lo tra-

[2] M. C. Stokes, *One and Many*, p. 107 y nota 78.

ducimos nosotros con Kranz y Kirk, esto es, como "ordenamiento de todas las cosas", sino un "cosmos de cosmos", esto es, un ordenamiento cósmico de todos los mundos" eterno. La diferencia con Simplicio salta a la vista, ya que éste interpreta el mismo pasaje en que Clemente entiende que se habla de un *kósmos* eterno, *como un texto en el cual se habla de un incendio del mundo,* y con medidas, o sea, "según ciertos períodos de tiempo", de modo que a un período de incendio cósmico sigue otro de regeneración del mundo a partir del fuego.

Hasta el presente no tengo conocimiento de ninguna interpretación moderna que prefiera la lectura de Simplicio a la de Clemente, en lo tocante a la correspondencia de los dos participios del fr. 30 con κόσμος, en el primer caso, o con πῦρ, en el segundo. Es este segundo caso el adoptado, sin que se discuta el posible problema de dicha correspondencia —lo que equivale a no admitir el problema como tal, o a no verlo— y ni siquiera se examine o aluda a la correspondencia que se lee en Simplicio.[3] Parecería que la mayor proximidad de πῦρ con los participios fuera decisiva, como si en griego fuera efectivamente decisiva; o bien que la caracterización del "ordenamiento universal" con el "fuego siempre vivo" tornara estéril toda discusión acerca de qué es lo que se enciende y se apaga. Evidentemente, se escoge el texto de Clemente, aun cuando, como hemos visto, *nadie adopta íntegra y/o exclusivamente el texto de Clemente para constituir el fr. 30.*

Ahora bien, hay cuando menos dos razones para preferir la correspondencia que establece Simplicio. La primera y para nosotros decisiva —en tanto no hallemos refutación— es la de que, si bien hemos dicho que los participios ἁπτό-

[3] Ciertamente, reconozco la gran limitación de mis lecturas frente a la abundante bibliografía existente sobre Heráclito. En Mondolfo ETI, p. 109 y ss. he leído, traducido por primera vez, el breve pasaje extractado de Simplicio que está incluido en D-K 22 A 10 (y del que Walzer *Eraclito,* p. 69 y Marcovich, *Her. Ed. Maior,* p. 263, presentan una mayor extensión): "Anche Eraclito dice che a volte il cosmo arde in fuoco, a volte torna a ricostituirse del fuoco secondo certi periodi di tempo, là dove dice 'a misura accendosi, a misura spagnendosi'. Di questa furon poi anche gli Stoici." Pero en la nota correspondiente, 154, en p. 117-118 sólo se ocupa de este texto en la medida que ve en él un testimonio de la conflagración en Heráclito, pero sin prestar atención a la diferencia con Clemente.

μενον ὑ ἀποσβεννύμενον (ο σβεννύμενον) pueden valer tanto para la correspondencia con un sustativo neutro (como πῦρ) en nominativo o acusativo o bien con un sustantivo masculino (como κόσμος) en acusativo, tenemos que Simplicio usa este sustantivo masculino primeramente en acusativo (τὸν κόσμον) como sujeto de un verbo en infinitivo (ἐκπυροῦσθαι), en oración dependiente de λέγει, menciona en seguida "períodos de tiempo", en los cuales dice "se enciende con medida y se apaga con medida". *Pero en la transcripción de esta última frase Simplicio hace violencia a la sintaxis de su propio comentario* (ya que usa ἁπτόμενος y σβεννύμενος, esto es, participios en *nominativo masculino* en correspondencia con un sustantivo que es masculino, ciertamente, pero que, por las razones gramaticales vistas, ha mencionado *en acusativo*). *Tal violencia sólo puede justificarse si la frase que contiene los participios en nominativo masculino es textual.* Porque, si bien no es forzoso para considerar textual una cita que se haga violencia a la propia sintaxis —hay muchos ejemplos en que el autor adecua los casos de los nombres y los modos verbales a la sintaxis de su propia sentencia, y que razones de otra índole llevan de todos modos a considerar textual la cita, aunque devolviendo a nombres y verbos su situación presuntamente original——, en general es un criterio aceptado el de considerar textual la cita cuando el autor que la hace para ello viola la gramática de la cláusula en que inserta la cita. Adviértase, por lo demás, que si la desinencia —ον de los dos participios se adecua ambiguamente a un nominativo o acusativo de un nombre neutro y también a un acusativo de un nombre masculino (o femenino), la desinencia —ος carece de tal ambigüedad: sólo sirve para un nominativo de un nombre masculino (o femenino). Por ende, si en la traducción (o interpretación) del texto de Clemente puede caber la duda, ésta no tiene cabida en el de Simplicio.

Hay una segunda razón, tal vez de menor peso, para preferir el texto de Simplicio. El hablar de μέτρα parecería sugerir por sí mismo un lenguaje métrico, aun cuando no se trate de poesía. Esto es relativamente frecuente en Heráclito, tal como ha mostrado Karl Deichgräber.[4] Según Deichgräber, en cuanto al participio σβεννύμενον, "el efesio parece evitar el

[4] *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklit.*

compuesto; *cf.* B 43" (el uso del compuesto en B 26 obedecería a una concordancia "con la palabra precedente, ἀποθανών"). De este modo, correspondería leer "ἁπτόμενον μέτρα / σβεννύμενον μέτρα (μέτρα repetida como expresión del equilibrio, del paralelismo)".[5] Adherimos a tal idea, pero con el añadido de que la misma nos parece reforzada si leemos, como en la cita de Simplicio (y en la de Galeno), el duplicado adverbio μέτρα antes de cada participio, con lo cual el ritmo de la frase se ve notoriamente acentuado: μέτρα ἁπτόμενον καὶ μέτρα σβεννύμενον.[6]

Quizá para la comprensión del fr. 30 puede ayudarnos un comentario de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 130-131), no referido a este fragmento en particular sino a la filosofía de Heráclito en general, de la cual poco después cita lo que —hemos visto que posiblemente siguiendo a Aristóteles— nos dice que está al comienzo de su libro (fr. 1, y luego fr. 2). Dice así: "tal como los carbones, al *acercarse* al fuego, por transformación se convierte en brasas, mientras que al *separarse se apaga* (σβέννυνται), así también la porción de lo circundante (ἀπὸ τοῦ περιεχοντος) albergada en nuestros cuerpos, con la separación se torna prácticamente irracional, mientras que con la comunicación a través de las múltiples vías alcanza un estado semejante al del todo. Este λόγος común y divino, por participación en el cual nos volvemos racionales, dice Heráclito que es criterio de verdad".[7]

Naturalmente, la comparación introduce elementos anacrónicos, aunque también usa términos típicamente presocráticos, como el de τὸ περιέχον. Pero básicamente leemos ahí dos cosas: 1) si, como hemos visto, "fuego" y *lógos* son dos de los nombres con que Heráclito se refiere a lo que para él es *lo principal*, la comparación del alejamiento de los carbones del fuego —que de ese modo se apagan con el cese de participación en el *lógos* (de la cual se hace depender nues-

[5] Deichgräber, ob. cit., p. 500-501.

[6] Vale decir, si bien es una "anáfora", no se trata de una "antístrofa", como clasifica Denniston esta frase, *Greek Prose Style*, p. 87-88.

[7] En R. E. Suppl. 10, 1963, col. 268, M. Marcovich considera que el tratamiento de este texto "no es suficientemente crítico en Kranz, *Hermes*, 73, p. 113, Kirk-Raven, nota 237 y C. Eggers Lan, *Humanitas*, Tucumán (Argentina) X (1958), p. 163 ss." En lo que a mí concierne, he adoptado —con posterioridad a aquel artículo de 1958— una actitud ciertamente más crítica respecto de dicho texto como testimonio de la doctrina heracliteana del fuego.

tra racionalidad), nos pone frente a una analogía cuyo fondo puede muy bien ser heracliteano; 2) el ejemplo, en un contexto en que habla de la filosofía de Heráclito e inclusive donde hay algunos términos suyos, nos habla de *un apagarse no referido al fuego sino de lo que de él se alimenta,* y eso nos estimula aún más a pensar el fr. 30 con la correspondencia sintáctica que leímos en Simplicio.

Al final de nuestras referencias al papel del sol en Heráclito (p. 77), hemos aludido a testimonios de que Heráclito habría dicho que el sol se enciende en cada autora y se apaga en cada ocaso, en algunos casos con el añadido —considerado por Kirk como una contaminación con el fr. 30— de que se enciende "con medida" y se apaga "con medida", lo cual implicaba que la palabra μέτρα tenía no sólo sentido espacial (recorrido del sol) sino temporal (períodos abarcados en cada trecho de su recorrido). Dijimos entonces que esto podía ser extendido al κόσμος en que habita el hombre, y decir de él que se enciende con el sol y se apaga con el sol. Y esto nos conduce efectivamente al fr. 30, sin temor a contaminaciones.

Para nuestra interpretación resulta secundario el problema de la conflagración; pero si *lo principal,* a diferencia del sol, es τὸ μὴ δῦνον, "lo que no tiene ocaso", *al menos esto principal* no se apaga nunca *del todo* (de hecho los participios no están en perfecto ni aoristo sino en presente: no indican, pues, una acción acabada ni que se cumple en un momento preciso, sino inconclusa).[8] Ciertamente, si atribuimos al *kósmos* y no al fuego el "encenderse" y "apagarse", podría entenderse que, mientras el fuego es "siemprevivo", el *kósmos* se acerca y se aleja de él, como los carbones en la comparación de Sexto Empírico. Sin embargo, el fr. 30 no dice que el *kósmos* se acerca ni se aleja del fuego, sino que *existió siempre, existe y existirá* (por ende, sin incluir destrucciones) en tanto *fuego siemprevivo*; y así es como se *enciende con medida* (de día, en verano, pero sobre todo cuando los hombres están despiertos y escuchan el *lógos* y actúan según él) y *se apaga con medida* (en invierno, de noche, cuando los hombres duermen y no atienden al *lógos*.[9]

[8] *Cf.* W. J. Verdenius, "Heraclitus' conception of Fire".

[9] Sobre la negación de un carácter cosmológico al fr.30, *cf.* en Atti nuestro trabajo "Ethical Religious Meaning".

5. *Conclusiones generales acerca de la noción de "tiempo" en Heráclito*

Hemos visto que la doctrina del "todo deviene y nada permanece", atribuida con frecuencia a Heráclito, no le corresponde históricamente. Heráclito, en efecto, considera que *hay una cosa que permanece,* como bien vio Aristóteles, y que es *lo principal,* aun cuando no pueda ser subsumida bajo los conceptos aristotélicos de *arché* y *stoicheîon.* Lo principal es nombrado por Heráclito como "fuego", "Uno, "Dios", "armonía", guerra", *"lógos", "ley",* etcétera.

Probablemente Heráclito ha insistido en la denominación "fuego", en lo cual éste —lejos de ser uno de los cuatro elementos aristotélicos— ha sido concebido a imagen y semejanza del sol, que tiene sus "medidas" (*métra*) y sirve como *medida de tiempo.* Tiene "fases" (*tropaí*), "se enciende" cada día y "se apaga" cada noche. El "fuego", empero, es "lo que no tiene ocaso" y por lo tanto nunca se apaga del todo, y por ende no necesita encenderse desde la pura oscuridad.

Básico para la interpretación es el fr. 30, donde se afirma *la continuidad del ordenamiento cósmico a través del tiempo, y se asimila dicho ordenamiento o 'mundo" al fuego.* Allí el mayor problema hermenéutico es el del carácter del verbo *eimí,* "ser", que tradicionalmente es visto como un uso copulativo o bien existencial. Kahn replantea la base de esa controversia y propone una más amplia clasificación de los usos del verbo. Al discutir, por nuestra parte, la tesis de Kahn, hemos comprobado que el significado básico de *eimí* ha sido el de "vivir", aunque lo obvio del hecho de vivir ha causado, probablemente, el *debilitamiento semántico* de dicho verbo, hasta el punto de que las proposiciones en que se halla pueden ser con frecuencia convertidas en copulativas, en un análisis sintáctico. Esto ha dado origen al malentendido de considerar copulativo el uso de *eimí* en el fr. 30. Pero lo que se dice allí es que, en tanto el "ordenamiento universal" es "fuego siemprevivo", ha existido siempre, existe y existirá. Esta no es la "fórmula de la eternidad", como a veces se la llama, sino la de la *continuidad temporal* a través de las tres instancias.

Por último, el "ordenamiento universal", en tanto "fuego siemprevivo", "se enciende con medida y se apaga con medida". Es decir, hay una fase del fuego en que los hombres están como dormidos y no actúan según el *lógos.* Y hay otra

"fase" del fuego en la cual los hombres están bien despiertos y atienden al *lógos* común. Aquélla es la noche, el invierno, Dios está *casi* ausente. Esta es el día, el verano, Dios está plenamente presente.

C. EL TIEMPO EN EL POEMA DE PARMÉNIDES

I. Rasgos Principales de la Filosofía de Parménides

1. *Parménides y la filosofía jónica*

En nuestra opinión el problema que se le planteó a Parménides, y al cual sin duda intentó dar respuesta sobre todo con la exposición —presentada como revelación de la diosa— acerca de la Verdad, le ha sido legado o suscitado por los filósofos que le antecedieron (o incluso quienes fueron sus contemporáneos). Desde el clásico estudio de Alois Patin de 1899[1] hasta el último trabajo de Rodolfo Mondolfo sobre el tema, buena parte del cual data de 1972,[2] se ha discutido la influencia heraclítea en el poema de Parménides, sea en algunas partes o en su tesis principal. Esta discusión depende, naturalmente, de que se acepte una cronología en la cual sea posible tal influencia.[3] Cherniss, aun cuando tiende a

1 A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, en *JKP*, Supl., vol. 25, 1899, p. 489 y ss.

2 Mondolfo, ETI, especialmente, p. 185-189.

3 Ya desde la 1ª ed. de su *Parmenides* (1916), K. Reinhardt sostuvo una cronología inversa a la aceptada por Diels y la mayoría de los helenistas: Heráclito sería posterior a Parménides (*cf.* p. 155 y ss., 221 y ss.). M. Marcovich, "Herakleitos", en R. E., especialmente columnas 247-249, describe el incierto panorama que las fuentes nos presentan para fijar con seguridad fechas para la vida y obra de Heráclito, y su relación con Parménides. Ciertamente, el criterio que adopta al suponer que el poema de éste ha sido escrito alrededor del año 485 (lo que, añade, haría improbable que contuviera alusiones a Heráclito, ya que por esa fecha no habría alcanzado aún difusión en Italia la obra de Heráclito), a saber, el hecho que la diosa llame "a Parménides κοῦρος" (B 1, 24: "joven", "púber") es muy ingenuo, porque impilca creer que Parménides *está contando algo que le ha sucedido inmediatamente después de haberle sucedido*. Siguiendo a Marcovich, Stokes (*One and Many*, p. 109-112) —quien pone énfasis en que la vaguedad del panorama alcanza a Parménides— rechaza la existencia de una polémica contra Heráclito en 28B6. Sobre este tema daremos algunas razones más abajo, p. 140-142. Naturalmente, al ser inciertas las cronologías, gana peso la discusión filológico-filosófica, en la cual las interpretaciones difieren, pero favorecen *cuantitativamente* a la hipótesis

aceptar preferentemente el enfrentamiento de Parménides con Heráclito, asevera que está suficientemente en claro que aquél "se propuso que su crítica se aplicara no a Heráclito *solamente* sino a *todas* las explicaciones del mundo cambiante, tanto a aquellas formuladas por los filósofos naturales como a las implícitamente adoptadas, de modo similar, por los profanos".[4]

¿Cabe retrotraer el horizonte mental de Parménides a la problemática milésica? Kahn lo niega: "si la filosofía como cosmología racional comienza con los milésicos, la argumentación filosófica y el análisis conceptual comienzan con Parménides".[5] Puede observarse, acota Kahn, que el "poema de Parménides contiene una cosmología, pero no *comienza* con cuestiones cosmológicas".[6] "El problema que Parménides *plantea desde el comienzo de su poema* no es el problema de la cosmología sino el problema del conocimiento; más exactamente, el problema de la *búsqueda* del conocimiento".[7] A diferencia de los milésicos, Parménides "*no* comienza con discusión alguna de la estructura de los cielos o con los problemas de la naturaleza y número de los elementos".[8]

Pero Kahn, nueve años antes de publicar estas afirmaciones, ha editado uno de los más importantes libros sobre Anaximandro y los orígenes de la cosmología griega,[9] donde jamás habría afirmado, ni siquiera como hipótesis de trabajo, que p. e. Anaximandro de Mileto hubiera comenzado su libro "con alguna discusión de la estructura de los cielos"[10] ni "con los problemas de la naturaleza y número de los elementos", cuestiones éstas tal vez relevantes para Teofrasto, pero imposibles de atribuir o denegar hoy en día a los milésicos o a Parménides. Por lo demás, la con-

de la polémica contra Heráclito: *cf.* Mansfeld, *Offenbarung*, p. 1 y notas 1 y 2; Mondolfo, ETI, p. 187-188. En *Der kleine Pauly-Lexicon der Antike* (vol. II, 1967, col. 1046-1048), Hans Dörrie sitúa sin problemas la ἀκμή de Heráclito en el 504-501 a.C., lo que favorece la hipótesis de su influencia sobre Parménides.

4 "The Characteristics and Effects", SPP, p. 19 20.

5 "The Thesis of Parmenides", p. 720.

6 *Idem*, p. 703 (subr. Kahn).

7 "The Thesis", p. 704 (subr. Kahn).

8 *Idem*, p. 703.

9 AUGC.

10 En el mismo ordenamiento del material doxográfico que sobre Anaximandro ha llegado hasta nosotros, Kahn ubica en el 13º lugar el tópico "Formación de los cielos", AUGC, p. 26.

traposición que supone Kahn entre la "cosmología racional" de los milésicos y la puesta en primer plano, por Parménides, de *"la argumentación filosófica y el análisis conceptual"*, parece quedar asimilada a la contraposición entre el acento supuestamente dado por los milésicos a los problemas cosmológicos y el acento supuestamente dado por Parménides al *problema del conocimiento.* Aparte, pues, de la precariedad de nuestras fuentes para aseverar tan tajante contraposición, en ella se mezcla confusamente, en lo que a Parménides concierne, "la argumentación filosófica y el análisis conceptual" con "el problema del conocimiento". En lo que al problema del conocimiento se refiere, no parece haberse explicitado antes de los sofistas, y sólo ha sido aludido o insinuado por Heráclito y Parménides.

También Jula Kerschensteiner, aunque con razones diferentes de las de Kahn, ve a Parménides alejarse de la filosofía jónica: "la doctrina eleática significa el primer intento del pensamiento de desvinculación con el mundo sensible hacia la abstracción de la multiplicidad de los fenómenos. No busca entender el mundo visible, tangible y sin embargo totalmente enigmático, que rodea a los hombres, para concebirlo como un todo ordenado, sino el ser en su unidad y consistencia. Desarrolla su concepto de ser no a partir de la realidad efectiva sino por deducción lógica, partiendo del principio fundamental de que un no-ente no se puede pensar en absoluto. Sobre este principio construye su sistema especulativo, en un esquema mental dialéctico, frente al cual el mundo fenoménico resulta irrelevante. Pero puesto que el pensamiento anterior no conocía una separación entre planteamientos de problemas físicos y conceptual-ontológicos, tampoco Parménides puede prescindir del mundo visible, y debe intentar superar el conflicto en el cual su teoría del ser choca con la realidad efectiva", lo cual "lo lleva a las βροτῶν δόξαι" en su segunda parte de su poema.[11]

En el caso de Kerschensteiner, como en el de Kahn, no hacemos un rechazo total de lo que se adjudica a Parménides, pero pensamos que ni los aspectos lógicos ni los gnoseológicos ocupan un lugar central en la doctrina parmenídea, sino que sólo configuran anticipaciones geniales (como las que exterioriza a veces Heráclito, por ejemplo cuando dice que la "armonía invisible vale más que la visible",

11 Kerschensteiner, *Kosmos,* p. 115-116.

fr. 54), que sugieren rumbos o posibilidades que debían esperar más tiempo para ser planteados más expresamente.

Reinhardt muy al contrario que Kahn, pensaba que Parménides dirigía su polémica "contra Anaxímenes y su cosmogonía". Según Reinhardt, la palabra κόσμος nunca significó, en el lenguaje de los primeros milésicos, "estructura cósmica" (*Weltgefüge*) ni "construcción del cosmos" (*Bau der Welt*), sino que "más bien los antiguos hablaban de los κόσμοι, en plural, y entendían por ello las distintas fases que, según sus teorías, había experimentado el διάκοσμος. Κόσμοι serían p.e. los extremos estados alternados de ἀραίωσις [rarefacción] y πύκνωσις [condensación] en Anaxímenes". Reinhardt lee la polémica contra éste en los dos últimos versos del fr. 6, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται καὶ οὐκ ταὐτόν, que interpreta así: "si se supone un ente aquí y un ente allá, han de estar separados y diferenciados por medio del espacio y del tiempo, y sin embargo [son] lo mismo según su esencia, o sea ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν".[12]

Dejando de lado la discusión del uso del término κόσμος, que no nos interesa aquí, podríamos decir que, en la medida que nos fiemos del dudoso informe del Pseudo-Plutarco (*cf.* D-K 12 A10), cabría pensar algo similar respecto de Anaximandro. Reinhardt no deja a éste de lado, pero considera que "Anaxímenes ha concebido más precisamente la esencia de la transformación y ha tratado de determinarla por medio de su doctrina del ἀραίωσις y πύκνωσις".[13] Lo ἄπειρον de Anaximandro, para Reinhardt, es "como el ὄν eléata, material, pero su carácter de ἀρχή debemos entenderlo "no en el sentido físico posterior como materia primordial sino en sentido lógico y conceptual: el comienzo y el fundamento originario de todas las cosas es lo Infinito, debido a su infinitud, esto es, debido precisamente a su concepto; es inmortal, imperecedero; puesto que no tiene principio, todas las cosas que tienen un principio y son finitas deben haber nacido de él". No es casual que encontremos en Parménides, dice Reinhardt, el atributo ἀνώλεθρον que también tiene lo ἄπειρον de Anaximandro (*cf., supra* p. 37). Pero "Parménides quiere superar aun a Anaximandro: elige como principio un concepto más elevado, más abarcador y más abstracto que lo Infinito: el Ente, τὰ ὄντα, que hasta entonces significaba el conjunto de todas las cosas [...] Parménides elevó el ὄν mismo a principio, y con ello invirtió toda la problemá-

12 K. Reinhardt, *Parmenides*, p. 50-51. A. Szabó ("Zum Verständnis der Eleaten", AAASH II.3-4, especialmente, p. 247-253) sigue en esta tesis a Reinhardt —desarrollándola sin tener en cuenta estudios más modernos—, adoptando una interpretación de 28B4 bastante audaz, pero que coteja acríticamente con doxografías referentes a Anaxímenes.

13 K. Reinhardt, *Parmenides*, p. 74.

tica anterior [...] Si Anaximandro había concluido: el mundo es infinito, consecuentemente su origen debe ser lo Infinito, Parménides declara: el mundo es (τὰ ἐόντα, por consiguiente el mundo es verdadero, ya que el concepto de verdad yace también en la palabra εἶναι) τὸ ἐόν. Pero ya no hay ninguna derivación, ningún devenir más, el Ente [*das Seiende*] debe ser tomado textualmente; hay que expulsar de él todo lo que había antes, y eso era el mundo entero. A partir de lo Infinito puede *surgir* lo finito; pero ¿hay un surgir del no-ser a partir del ser? ¿Y hay en el mundo una cosa que no sea en un aspecto οὐκ ὄν? Anaximandro había reconocido en lo Infinito el fundamento originario de todo ser. ¿Es una mera casualidad que la doctrina de Parménides culmine en el principio contrario, es decir, en que a lo Infinito se anude una deficiencia, una negación, mientras el Ente debe más bien ser limitado?"[14]

Hemos resucitado estas conexiones que Reinhardt hace (manejándose con recursos que hoy se han enriquecido considerablemente, de modo que su interpretación resulta algo envejecida) entre Parménides y los milésicos, no tanto por compartir sus tesis cuando por estimar que es en tales conexiones —mucho más, tal vez, que en las que podemos hallar en la relación con Heráclito— donde hay que buscar la problemática de Parménides.

Porque hemos llegado a la conclusión —contraria a la de Kahn, aun cuando no excluyamos en forma total la presencia de aspectos lógicos y epistemológicos— de que *el horizonte del pensamiento en que se movió Parménides era básicamente cosmológico antes que lógico, y Parménides no invirtió esta jerarquización de problemas,* a pesar de que al mismo Reinhardt le haya podido parecer.

El hecho de que Parménides haya formulado las cosas con una lógica inexorable, no nos debe llamar a engaño y persuadirnos de que abandonó el terreno cosmológico para embarcarse en ese prehistórico Círculo de Viena que habitualmente se ve en la llamada "escuela de Elea". Ni tampoco debe desorientarnos el hecho de que se incluya en la segunda parte del poema textos más afines con antiguas cosmogonías o con doxografías referentes a cosmologías milésicas. La segunda parte busca construir una cosmogonía que refleje lo mejor posible las creencias de la religiosidad popular (las "opiniones de los mortales") que estaban en boga, sin perjuicio de añadir elementos míticos o críticos de su cuño.[15]

14 Reinhardt, *Parmenides,* p. 253-255.

15 *Cf.* LFP I, p. 406 y 444-475.

Pero lo importante de esto es que no sólo la segunda parte, separadamente, sino *todo el libro fue llamado* περὶ φύσεως, y, aunque no haya sido Parménides quien le puso tal título, no es desatinado pensar que quien le puso ese título encontró una *continuidad temática* a lo largo del poema (sería sumamente extraño que se lo pusiera en base meramente al contenido de la segunda parte del poema).

Por lo demás, y a pesar del último pasaje que hemos transcripto de la interpretación de Reinhardt, no nos es posible sostener que Parménides vacía a *tò eón* del mundo entero. Pero su pensamiento ha tropezado con *un proceso universal seccionado conceptual y lingüísticamente,* por medio de generaciones y destrucciones, de comienzos y términos de existencias, por medio de una lucha cíclica entre contrarios o por medio de ciclos con distintas fases o etapas, *cuya clave o sentido los filósofos tratan de detectar.* Y la inteligencia (o *noûs*) de Parménides le hace percibir todas las cosas como una (en lo cual podía coincidir con Heráclito, aunque para Heráclito esa percepción no anulaba el ciclo, sino que lo "omniabarcaba"), presentes aunque *ya* no estén o *todavía* no estén: para el *noûs están* (fr. 4). Y es tal la ligazón que experimenta el *noûs* de Parménides con el "ser" o "estar" (fr. 3, fr. 8,34-36), que arriba a la conclusión de que sólo pensando lo que existe como lo que existe, *acá y ahora, se puede encontrar el sentido del universo.* Es difícil —no imposible— que haya pensado en una suerte de "omnipresencia" como la de las Musas en *Il.* II 485, que les permite ver y conocer todo. En todo caso, tenía que pensarlo como uno, compacto, continuo (fr. 8,5-6,25; *cf.* fr. 4, 2-4), semejante a una esfera maciza y bien redonda (fr. 8, 43), inengendrado e imperecedero (fr. 8,3-4) y por ende inmóvil (fr. 8,26,38), ya que no puede nacer ni morir.

¿De qué modo puede servir esta teoría para entender el mundo? Para darse cuenta, por ejemplo, de que "nacer y perecer" "son todos nombres que los mortales han impuesto, persuadidos de que eran verdaderos",etc. (fr. 8, 38-40 y que *hay una realidad única y continuamente presente,* por debajo o por detrás de todo ese acontecer que es el ámbito cotidiano objeto de las "opiniones de los mortales".

Compartimos la tesis de Jaeger[16] y Verdenius[17] —entre otros— de que Parménides ha sentido el impacto de su des-

[16] *La teología de los primeros filósofos griegos,* cap. VI.
[17] *Parmenides,* p. 67-68.

cubrimiento como una revelación divina, la cual se refleja mitológicamente en el Proemio del poema.

Y su descubrimiento ha sido el de la realidad, el de la Ἀλήθεια (única palabra que, por el tiempo que Parménides compuso su poema, designaba a la realidad —al menos la correspondencia de lo que se dice con ella—;[18] Parménides prefirió designarla como τὸ ἐόν, "lo que es" o "lo que existe", aprovechando las posibilidades significativas, generalmente ocultas, del verbo εἰμί; de todos modos, es significativo que tanto a la "Verdad", fr. 1 verso 29, como a "lo que es", fr. 8 v. 43, se aplique el epíteto εὐκύκλεος, "bien redondo".

Acaso resulte insólito o sorprendente que hablemos del descubrimiento de la realidad; y esto no sólo para el pensamiento ingenuo común —pensamiento que no se plantea problema alguno acerca de la realidad de lo que sus ojos ven—, sino también para el moderno pensamiento crítico, que cuestiona que se llame "real" —o que se considere "real"— a lo que vemos, decimos o concebimos, pero que no se pregunta —ni tampoco, por lo general, le interesa la pregunta— si alguna vez *no* se llamó ni se consideró "real" a lo que vemos, etcétera, ni, por consiguiente, si alguna vez comenzó a hacerse así. Más bien se presupone que siempre se hizo así, y que sólo después de Descartes se cuestionó tal proceder.

Pero el caso es que, antes de Parménides, nadie —ni siquiera Heráclito, suponiendo que éste haya sido efectivamente anterior a Parménides— se detuvo a pensar que estamos inmersos en un mundo real, cuya condición previa a cualquier calificación que se haga de él es la de ser "real", "existir". La expresión τὰ ὄντα atribuida a veces a Anaximandro es sin duda un aditamento peripatético a su fr. 1. Dicha expresión, hasta Parménides, sólo significa "las cosas que pasan" (*cf. Il.* I 70, Hes., *Teog.* 38) o simplemente "las cosas", con una carga significativa tan tenue que con frecuencia se omite el participio y se deja sólo el artículo neutro plural con tal referencia. Parménides es el primero en afirmar expresamente la *realidad* de τὰ ἐόντα, su *unidad* por debajo (o por encima) de los múltiples nacimientos y muertes que conocemos.

18 *Cf.* Friedländer, *Plato. An Introduction*, cap. XI, "Aletheia. A Discussion with Martin Heidegger", especialmente, p. 223-224.

2. *Persuasión y método en Parménides*

Ya en una primera lectura del poema de Parménides se presentan algunos problemas no forzosamente de índole filológica o filosófica, que tienen un aspecto de exterioridad pero no dejan de suscitar intriga. Uno de ellos es el carácter mitológico del proemio y de la segunda parte del poema, en contraste con el carácter rigurosamente lógico y abstracto de la primera parte. Tanto es así que, si los versos 28 a 32 del proemio no presentaran una correspondencia tan notable con los versos 50 a 52 del fr. 8 (fin de la primera parte y transición hacia la segunda) y no mostrasen tan claramente el vínculo de las dos partes entre sí y del proemio con ambas, muy probablemente se los habría considerado como procedentes de obras distintas; cuando menos, el texto de la primera parte habría sido adjudicado a una obra distinta que el proemio y la segunda parte. Otro problema que salta a la vista es el uso del verso —más particularmente, del hexámetro homérico— por parte de alguien que evidentemente no es poeta, y que hace una exposición filosófica bastante árida para el lector medio. Y para quien sepa que la lengua de Elea, patria de Parménides, era el dorio, también resulta extraño que haya compuesto su poema en jonio, y no del jonio que se hablaba —en otras regiones— en su tiempo ni en tiempo alguno, sino en el jonio homérico, que nunca fue hablado.[1]

Todas estas cuestiones de índole aparentemente exterior están estrechamente vinculadas entre sí, como lo están con el recurso que hace Parménides a la forma épica-didáctica de los poemas de Hesíodo. *El propósito de persuadir a su auditorio* es el vínculo común de todos esos tópicos. Dicho propósito, por de pronto, explica el hecho de que su obra no esté compuesta en dorio ni en el jonio de su tiempo, sino en el lenguaje homérico, que por entonces tenía ya una vasta audiencia en los círculos cultos *de toda Grecia.* Es lo que explica el uso del verso en general —más fácil de retener y repetir, hasta el punto de que nos ha permitido recuperar, a través de citas muy posteriores, buena parte del material

[1] Dice G. S. Kirk: "El lenguaje homérico era una amalgama artificial, en la cual un dialecto predominantemente jónico está salpicado de formas arcadiochipriotas, eólicas e incluso algunas pocas áticas", en "The Homeric Poems as History" (*The Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. 39b), p. 11.

perdido— y del hexámetro homérico en particular. Es lo que explica, también, el recurso al mito en el proemio —para subrayar el carácter religioso de la verdad que va a describir— y a la cosmogonía en la segunda parte, como aparente intento de brindar una visión del mundo adecuada a las "opiniones de los mortales", pero también, de alguna manera, iniciar a éstos en la percepción de algunos rasgos propios de la realidad, presentados en la primera parte del poema.[2]

En el presente trabajo no nos ocuparemos de ninguno de estos temas, pero aludimos a ellos porque nos interesa el vínculo que poseen entre sí, o sea, el deseo de Parménides de persuadir de lo que dice. Ese deseo lo lleva a argumentar de un modo tal que, como ha sido notado, en su poema es donde por primera vez hallamos testimonios de una "prueba lógica". Poco es lo que sabemos en este sentido de los pensadores anteriores a Parménides, pero, en todo caso, de Heráclito ya hemos dicho que le importa *mostrar* más bein que *demostrar*. Parménides, en cambio, quiere demostrar que "lo que es" τὸ ἐόν, no puede haberse generado, es decir, no puede no haber existido antes, ni puede perecer, o sea, dejar de existir: "Pues ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito que lo digas ni lo pienses, pues no se puede decir ni pensar lo que no es. Y ¿qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?" (fr. 8, 6-10).

Cornford sostiene que en Parménides hay una influencia de las 'demostraciones de la geometría".[3] Gigon, por su parte, sugiere que el origen del procedimiento argumental que emplea Parménides hay que buscarlo en la retórica judicial.[4]

Pero en ninguno de estos dos campos encontramos testimonios de argumentos lógicos antes de llegar a Parménides. Bartel L. van der Waerden ha intentado mostrar que ya Tales hizo uso de tal procedimiento en geometría. Su intento se vale de la presunta autoridad de Eudemo como historiador de la geometría y en nuestra ignorancia sobre esa historia de la geometría, especialmente en lo que a Tales concierne: "si Eudemo dice que Tales ha demostrado un teorema, nosotros, ignorantes, no podemos hacer nada mejor que creerle". Y utiliza en su apoyo cuatro textos procedentes

2 Esto lo hemos expuesto sucintamente en LPF I, p. 447 (nota 28) y ss.

3 Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 29.

4 Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 251-252.

del comentario al libro I de Euclides que conservamos de Proclo, en los cuales hallamos referencias a Tales, aunque sólo en dos de ellos Proclo se remite a Eudemo como autoridad, y sólo en uno de los cuatro textos —uno de los que no menciona a Eudemo— leemos que Tales *demostró* algo:[5] "Tales fue el primero en demostrar" que el círculo es dividido en dos partes iguales por el diámetro. Algo que ni siquiera hallamos demostrado por Euclides. Lo que Tales puede haber hecho —si es que el testimonio es considerado fidedigno— es medir comparativamente, con regla y compás, las dos partes del círculo, procedimiento llamado de "coincidencia" o ἐφαρμόζειν.[6] Pero ésta sería una prueba de tipo empírico, ajena por completo al rigor de la deducción lógica que hallamos en Parménides bajo la forma de "reducción al absurdo". Lo más probable, dada la carencia de testimonios anteriores sobre ésta, es que la influencia haya sido la inversa: de Parménides sobre los matemáticos.[7]

Ahora bien, por otro lado, "de acuerdo con la tradición preservada en muchos escritores antiguos, el arte de la retórica fue inventada en el segundo cuarto del siglo v a. C. en Siracusa, Sicilia":[8]

> "debemos recordar que la oratoria fue una de las tradiciones griegas más antiguas y activa al máximo, pero que no fue autoconsciente hasta el siglo v. La causa inmediata del gran crecimiento de la conciencia de técnicas retóricas en la Atenas del siglo v fue la aplicación del proceso democrático en gran escala al procedimiento judicial. Aunque nuestra información es incompleta, parece que hasta el tiempo de Efialto (462 a.C.), la mayoría de los casos legales en Atenas fueron presentados ante magistrados individuales o ante el Areópago, que podía ser considerado como un gran cuerpo profesional, ya que sus miembros

[5] B.L.v.d.Waerden, "Die Beweisführung in den klassischen Wissenschaften des Altertums", art. de 1957 incluido n UBV, p. 43-48. En el artículo "Eudemo y el 'catálogo de los geómetras'" (en *Emerita*, en prensa) hemos discutido la autoridad de Eudemo como "historiador" de la geometría.

[6] Sobre este procedimiento, *cf.* Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaften*, p. 396 ss.

[7] Dice A. Szabó (*Anfänge der griechische Mathematik*, p. 292): "La aplicación más antigua de la demostración indirecta ... se halla en el poema de Parménides. Las aplicaciones matemáticas más antiguas —conocidas hoy en día— del mismo tipo de demostración deben ser situadas, todas sin excepción, *después de Parménides*" (subrayado del autor).

eran todos ex-magistrados individuales, cuyos patrones retóricos eran austeros (Aristóteles, *Retórica* 1354a23)".[9]

Ciertamente, la persuasión ha sido ejercitada desde los tiempos homéricos, cuyo momento cumbre —y uno de los últimos de dichos tiempos— es el de la argumentación de Fénix ante Aquiles (*Ilíada* IX), dirigida a que éste regrese al combate. Pero se trata de una argumentación que apela más al corazón de Aquiles que a su razón: el argumento más persuasivo que utiliza Fénix alude al hecho de que incluso los dioses, airados, se dejan aplacar por las ofrendas humanas; por ser Aquiles un hombre y por ende inferior a los dioses, debería aplacar su orgullo con la reparación que, del agravio cometido, le ofrece Agamemnón; lo cual es ilustrado por el ejemplo de Meleagro. Pero no sólo la argumentación no persuade a Aquiles, sino que se trata de un relato que no carece, ciertamente, de lógica, aunque de una lógica que entraría dentro de lo que Ch. Perelman y G. Kalinowski denomina "lógica de la persuasión", propia del ámbito judicial, antes que dentro de la "lógica de la coerción intelectual", que rige el ámbito matemático y el de la lógica científica.[10]

En un pleito judicial, en efecto, valen más los "testimonios" y las "evidencias", las apelaciones a los sentimientos de los jueces y las analogías (como la que hace Fénix en *Il.* IX-550-599, entre la conducta de Aquiles y la de Meleagro, de modo que las terribles consecuencias de ésta —y su modificación por el cambio de actitud de Meleagro— permitan concluir a Aquiles que en su caso sucederá lo mismo) que las argumentaciones de tipo deductivo. También Hesíodo, modelo de Parménides en lo que hace a la forma épico-didáctica del poema, intenta persuadir a su hermano Perseo (en *Los trabajos y los días*) para que se ponga a trabajar y desista de despojarlo del patrimonio heredado. Pero este intento está compuesto: a) de relatos míticos aleccionadores, b) de reflexiones que abarcan toda una gama de temas que van desde el trabajo y el matrimonio hasta la siembra y la cosecha, c) de consejos y exhortaciones. Ciertamente, ni el discurso de Fénix ni el de Hesíodo se dirigen a jueces o a tribunales, pero sus argumentos se mueven dentro de la "lógica de la persuasión".

Ya hemos dicho que el carácter mitológico del proemio del poema de Parménides, su lenguaje, etc. permiten inferir que

8 G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963), p. 26.

9 *Idem*, p. 27.

10 *Cf.* los estudios de ambos juristas lógicos en *Archives de Philosophie du Droit*. XI: *La Logique du Droit*, p. 16 y ss.

no es ajeno a éste el espíritu persuasivo de aquellos discursos de la retórica judicial, con algunos de sus recursos. Pero no sólo estamos frente al hecho, ya puntualizado, de la posterioridad cronológica del arte de dicha retórica respecto de Parménides, sino también ante el hecho de que en éste hallamos algo específicamente nuevo en la literatura griega, como lo es la concatenación lógica —con pretensión de necesidad— de los argumentos a que recurre para reforzar su intento de persuadir.

Sucede que lo que Parménides quiere comunicar, aquello de lo cual quiere persuadir, es una verdad filosófica, la afirmación de la realidad única y continua del universo. Y esto, por un lado, no se presta al uso de argumentos o recursos propios de la "lógica de la persuasión". Y por otro lado, en cambio, proporciona por sí mismo las bases de una "lógica de la necesidad".

Intentaremos explicar mejor esto último. Tanto para Heráclito como para Parménides, el horizonte mental del "sabio", del "hombre que sabe", es dicotómico.

Para Heráclito "lo principal", que es "lo Uno", *abarca necesariamente ambas caras de la dicotomía*: el conflicto que enfrenta a los contrarios entre sí (día-noche, verano-invierno, guerra-paz, justo-injusto, despierto-dormido, etcétera) es armonía, ley, razón, y el "sabio' 'debe comprender la unidad armónica de tales parejas en discordia. Por eso mismo la razón del sabio heracliteano es una razón "dialéctica" en el sentido que modernamente se le da a este término, al menos desde Kant.

Para Parménides la dicotomía que el filósofo tiene ante sí no es una dicotomía antropológico-cósmica (como la presente en las parejas de contrarios de Heráclito) sino una dicotomía lógica. Se pueden concebir dos caminos, pero uno solo de estos caminos es el de la verdad, por uno solo de ellos puede guiar la persuasión, ya que el otro es completamente "intransitable" (fr. 2). La alternativa dice: "es o no es" (fr. 8, 16). *Y la necesidad, lejos de abarcar las dos caras de la dicotomía, como en Heráclito, es afirmada sobre la tajante distinción entre éstas* (fr. 8, 11) *y sobre la validez exclusiva de una de ellas, la del "ser"* (fr. 8,16-18).

Ciertamente, para "los mortales que nada saben" (fr. 6, 4) "el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo" (fr. 6, 8-9), lo cual parece ser una referencia a Heráclito (aunque visto éste desde la perspectiva de Parménides, ya que Herá-

clito jamás ha pensado, entre sus parejas de contrarios, "ser y no ser").[11]

Antes de Parménides el sentido más claramente existencial del verbo εἰμί se halla en referencias a la vida (y a la muerte, cuando aparece negado) de cada individuo. En tal sentido era claro que, individualmente, un hombre estaba vivo o muerto, o sea "era" o "no era"; y si vivía, si "era", había nacido previamente, lo cual significaba que antes de nacer no vivía, "no era". Es probable que Parménides tuviera en mente tal empleo común, aunque lo profundizara dentro de una concepción que, sin ser aún la de la transmigración de las almas (ya que hasta el último tercio del siglo v a.C. no se puede hallar una distinción en "cuerpo" y "alma"), hablara de una continuidad de la vida más allá de lo que habitualmente entendemos por "muerte" y más atrás de lo que denominamos "nacimiento". En todo caso, Parm.nides hace un planteo más unitario y universal. No dice "somos o no somos" sino "es o no es", "ser o no ser". O sea, no vale para un individuo o para cada individuo: vale para todos, o, quizá mejor, para todo.

De este modo, en la dicotomía de Parménides una sola cara es antropológico-cósmica, la del "ser": es el todo de la realidad. Para decirlo, pues, con términos más familiares a nosotros que los que usa Parménides, la alternativa está planteada entre "realidad" y "nada", en forma universal.

> Ahora bien, por el tiempo de Parménides se estaba muy distante de una concepción de una *creatio ex nihilo*. Y contra lo que suele creer, para llegar a esta concepción habría que esperar hasta el platonismo medio del siglo II d.C y su polémica contra los primeros teólogos cristianos (p. e. al comienzo del siglo III, la polémica entre Hermógenes y Tertuliano —que conocemos por éste, *Adv. Hermogenem cf.* cap. 2,1—, en la cual el primero sostiene que "Dios creó todas las cosas, o bien de su propio ser, o bien *ex nihilo*, o bien de alguna materia preexistente"; alternativa que ha inducido a Teófilo de Antioquía, primero, luego a Ireneo y a Tertuliano, a elegir la segunda

[11] *Cf.* Mondolfo, ETI, p. 186-188. Tarán (p. 71) señala que la crítica a Heráclito implica, no la identificación de ser y no ser por éste, sino más bien la "identidad entre contrarios" y su descripción a la vez como "sí y no" (esto es, como siendo idénticos y no idénticos). Como ilustración de tal caso, Tarán cita el fr. 10 de Heráclito ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον ("íntegros y no íntegros, convergente divergente"), etcétera. *Cf.* LFP I, p. 444 núm. 27.

opción —la de la creación como novedad radical—, para no hacer el mundo de la sustancia divina, pero tampoco de la materia, mala en sí misma para el maniqueísmo, aunque Hermógenes mismo no fuera maniqueo). De tal modo, Parménides no podía pensar —nosotros tampoco— que hubiese habido primeramente "nada" y luego "ser", pues "¿qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?" (fr. 8, 9-10).

Esto significa que la alternativa es de hierro: "realidad" o "nada" (dicho en términos posteriores a Parménides); "ser o no ser" (dicho con palabras de Parménides). *Tertium non datur*. Es cierto que aquí se da lo que Heitsch llama *Grundalternative* o "alternativa fundamental", aunque no en el sentido formal que lo interpreta Heitsch:[12] *no se trata de una enunciación* del principio del tercero excluido —cosa que no sucede hasta Aristóteles—, sino de su uso concreto. Pero además el carácter de forzosidad no se limita a la alternativa, como hemos visto, sino que se extiende a la admisión de un solo término de la misma (fr. 8, 16-18). Más aún: la necesidad que Parménides piensa la atribuye principalmente a ese segundo caso, de modo que, *si hablamos de un "principio del tercero excluido" en el primer caso, habría que hablar luego de otro "del segundo excluido"*. Porque la mayor parte de los versos de los fr. 2 a 8 están dedicados a demostrar la exclusión del "no ser" y la necesidad de que sólo haya "ser".

Por eso decíamos que Parménides proporciona las bases de una "lógica de la necesidad": porque tanto la antinomia que plantea como la tesis que enuncia y defiende están tan explícitamente cargadas de necesidad, que exigen argumentos coercitivos. Lo cual no entra en conflicto con lo que hemos dicho acerca del intento persuasivo de Parménides. Una cosa es la

12 Dice Heitsch (*Parmenides*, p. 115): "Pues la evidencia de la proposición ἔστιν ἡ οὐκ ἔστιν descansa en su estructura formal y no en la determinación de tal o cual significado de εἶναι." Es decir, Parménides habría manejado una lógica más formal que Aristóteles, quien, empleando εἰμί en forma copulativa, dice (*Anal. Pr.*, I, 46, 51b37): "Sea (ἔστω) A el 'ser bueno' y B el 'no ser bueno' [...] entonces (δή) o bien (ἢ) A o bien B corresponderá a todo (sujeto)", pasaje que, de acuerdo con los *Principia Mathematica*, Bochenski (*Ancient Formal Logic* p. 41) simboliza así (x, φ). $\varphi x \vee \sim\varphi x$, donde ( ) = "sea" x = "todo [sujeto]", φ = "A". $\cdot$ = "entonces", $\vee$ = "o bien" y $\sim\varphi$ = "B". of Parmenides" de Kahn, pero no toma en cuenta una advertencia de éste (en art. cit., p. 711): "Para mejor o para peor, sin embargo, los antiguos no se interesaron en hacer filosofía en el modo formal."

actitud persuasiva, otra la "lógica" que se utilice para persuadir. Muy frecuentemente la "lógica de la necesidad" es empleada para persuadir. Es lo que hace Parménides (aunque leamos "no te permito que lo digas ni lo pienses", la actitud es persuasiva, lo coercitivo está en los argumentos). Su intento de persuadir a la gente de que debe reconocer *lo real*, lo lleva a emplear argumentos de una concatenación lógica tal, que muy probablemente, según lo ya dicho, ha servido de modelo a la prueba matemática.

II. Ser y Tiempo en Parménides

1. *El significado de* εἰμί *en Parménides*

Como en lo expuesto anteriormente ha quedado manifiesta la importancia que adquiere el verbo εἰμί en Parménides, tanto en la "alternativa fundamental" y en su principal tesis cuanto en los argumentos que emplea para demostrarla, corresponde que nos detengamos en el análisis del significado o de los significados con que hallamos el verbo en los textos que conservamos de Parménides.

Ya a propósito del fr. 30 de Heráclito, hemos pasado revista a la controversia clásica sobre el uso de εἰμί en dicho texto, y luego al cuestionamiento que Kahn hace de la dicotomía tradicional y a la clasificación que propone de usos de dicho verbo. Hemos formulado algunas observaciones u objeciones, no ciertamente a la variedad de casos en que Kahn clasifica los ejemplos homéricos (por el contrario, hemos intentado tornar más fecunda dicha riqueza de posibilidades), sino a los criterios y conceptos que regían la clasificación misma. Por consiguiente, podemos tener a la vista dicha clasificación, modificada en cuanto al concepto de "uso copulativo", que hemos revisado en su oportunidad (*supra* p. 93-98).

No partiremos de lo que hemos de denominar el "significado básico" de εἰμί en Parménides, porque consideramos preferible mostrar antes el rico y múltiple empleo que de dicho verbo hace Parménides, ya que está muy lejos de usarlo unívocamente. Y en un texto que muy probablemente constituye el comienzo de la primera parte del poema (y que vendría, por ende, inmediatamente a continuación del proemio), el ahora considerado fragmento 2, hallamos ya ciertamente un uso rico y múltiple del verbo. Baste decir que, en apenas siete versos y medio que ofrece el texto, lo hallamos once veces. Presentamos primeramente nuestra traducción y luego analizaremos los casos.

"Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar.
Uno: que es y que no es posible no ser;
es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad).
Otro: que no es y que es necesario no ser;
te mostraré que este sendero es por completo inescrutable.
No conocerás, en efecto, lo que no es, pues es inaccesible,
ni lo mostrarás".

Al examinar el texto griego de este fr. 2, encontramos por de pronto tres usos copulativos de εἰμί (en el verso 2 hemos puesto en español otro más, "cuáles son los únicos", etc., pero que no existe en griego, donde literalmente se lee "cuáles únicos caminos de investigación se puede pensar"). El primero de ellos está en el verso 4, donde el sujeto ("éste", referido al primer camino enunciado) está tácito. El segundo en el verso 6, donde, por depender del verbo declarativo φράζω, sujeto y predicado nominal están en acusativo, mientras el verbo está en infinitivo, ἔμμεν (forma poética de εἶναι, usada en la lírica, aunque derivada de la forma épica ἔμμεναι, propia de Homero). El tercer uso copulativo es tácito, en una sentencia ("pues ... inaccesible") en la que también el sujeto ("lo que no es") se halla implícito. Podría añadirse un cuarto caso, un tanto dudoso: "*es* necesario no ser", en el verso 5. La duda radica en que χρεών es, en realidad, un sustantivo usado adverbialmente (aunque lo traduzcamos "necesario"; no desechamos la traducción "hay necesariamente no ser"). De todos modos, el ἔστι se halla ahí sumamente debilitado, en contraste con el uso fuerte de οὐκ ἔστιν al comienzo del mismo verso.

Después contamos dos construcciones potenciales de εἰμί + infinitivo, en los versos 2 (εἰσι νοήσαι) y 3 (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Por cierto que Kahn considera que el primero de estos dos casos es "epexegético, o final", y que la "traducción usual" –que nosotros adoptamos– debe ser sustituida por esta otra: "cuáles caminos de investigación hay *para conocer*", ya que aquélla "nos provee de una contradicción gratuita, puesto que Parménides muestra, al proseguir, que el segundo camino es en último término ἀνόητος (8, 17; *cf.* 2,7)".[1] Pero ni resulta

[1] Kahn, "The Thesis of Parmenides", p. 703, nota 4.

claro que el infinitivo νοῆσαι pueda traducirse "conocer", ni tampoco que su uso sea "epexegético" (sobre tal uso, *cf.* ejemplos en Kühner-Gerth II, p. 437). Tampoco se ve cómo se removería la presunta contradicción, ya que el plural "cuáles caminos" no permite suponer que lo que se quiere decir es "cuál de los caminos sirve para conocer". Tratándose de ambos caminos, y con la afirmación posterior de que uno de ellos *no se puede conocer*, subsistiría la contradicción. Y la contradicción quedaría, de todos modos, al hablarse de dos caminos y declararse luego que uno no es "escrutable" o "transitable", o sea, *no es camino* (a lo sumo, sería un "camino παλίντροπος", esto es, "que vuelve al punto de partida", fr. 6, 9), que es lo que quiere decir Parménides. Pero por lo mismo que esto es lo que quiere decir Parménides, *no hay contradicción* en sentido estricto: se puede pensar (o concebir) dos caminos, pero en seguida se ve que uno no es camino, no permite llegar a destino ni conocer nada. Por eso hemos dicho más arriba que primero se excluye, con la "alternativa fundamental", una *tercera posibilidad, pero luego también se excluye la segunda.*

Quedan, pues, los cinco usos "fuertes" de εἰμί: las dos negaciones del infinitivo, μὴ εἶναι, en versos 3 y 5, y en cada uno de estos dos versos un ἔστιν, negado en el segundo; finalmente este caso negado aparece sustantivado en el verso 7. Centraremos primeramente nuestra atención en el ἔστιν de los versos 3 y 5.

Se ha discutido mucho acerca de si las sentencias de los versos 3 y 5 tienen sujeto o no, y, en caso de tenerlo, cuál es. Las respuestas más importantes a esta cuestión, en la medida que tenemos conocimiento, son:

1) el sujeto es "el ente" (τὸ ἐόν);[2]
2) la "realidad";[3]
3) "Aletheia" o la "verdadera naturaleza de las cosas";[4]
4) "algo";[5]
5) un "camino de investigación";[6]

2 P.e. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 165.

3 Verdenius, *Parmenides*, p. 32 y nota 3.

4 Vendenius, en *Mnemosyne*, IV, 15, 1962, p. 237.

5 J. H. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, p. 12-15; también U. Hölscher, *Parmenides*, p. 15 y 19-20, aunque sin apelar al cambio de lectura de los MSS. que efectúa Loenen.

6 M. Untersteiner, *Parmenide*, p. LXXXI-XC y 129.

6) un sujeto indefinido;[7]
7) la sentencia es impersonal.[8]

En rigor, la diferencia entre las dos últimas propuestas se aprecia en inglés o en alemán pero no en español ni ciertamente tampoco en griego; en las dos primeras lenguas, en efecto, cualquier sentencia impersonal tiene un sujeto gramatical indefinido, *it* en inglés y *es* en alemán (por eso, para sostener Tarán la última propuesta, hace violencia a la lengua inglesa, al traducir "exists", "exists-not"). Y las tres primeras sólo tienen en vista, naturalmente, el verso 3, pero no el verso 5, para el cual habría que pensar, correlativamente, "el no-ente". Y tal situación se convertiría en un problema insoluble en la formulación de la alternativa en el fr. 8, 16, donde leemos ἔστιν ἢ ἔστιν, "es o no es"; pues allí, si se admite un sujeto, debe ser el mismo para la tesis afirmativa y para la negativa.

Ahora bien, está claro que Parménides no ha puesto sujeto gramatical a ninguna de estas sentencias, y en otras más (como, en el fr. 8, las de los versos 8,5 y 8,20, para limitarnos sólo a los casos que no sean dudosos, como los del fr. 6, 1-2). Esto no ha de ser, pues, casual, ni debido a razones de métrica, ya que son demasiadas veces como para pensar en tales razones. Las propuestas de que el sujeto de 2,3 y 2,5 es "algo" o "un camino de investigación" entran en conflicto con el contexto, especialmente en el fr. 8. Resulta patente, en cambio, que *el sujeto lógico debería hacer sido algo como "la realidad" o "lo que es", pero que, como es algo que se está buscando (y en esa búsqueda, además, se tiene en cuenta la posibilidad de "la nada" o "lo que no es"), se está tratando de demostrar, no se lo postula como punto de partida sino como resultado forzoso* (*cf.* fr. 8,1-2: "un solo camino narrable queda: que es"). Ya en la narración mítica del proemio, la morada de la diosa —la morada de la Verdad— está al término del camino. También, de modo correlativo, está al término de la investigación, como conclusión de los razonamientos. Lo cual no significa, naturalmente, que sólo pueda aparecer al final del poema; no hay un razonamiento único y definitivo sino múltiples. Y en el fr. 2 ni siquiera hay un razonamiento propiamente dicho, sino un

[7] Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 135; Kirk-Raven, p. 269; J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, p. 45-62.

[8] Tarán, p. 32 ss.; G. Reale, *La filosofia eleatica*, p. 190 ss.

primer planteo de la alternativa y un anticipo de la elección, situación que se repite en los fr. 6 y 7, dejándose los argumentos para el fr. 8.

Vista la cuestión de este modo, es completamente lógico que las sentencias de los versos 3 y 5 carezcan de sujeto. Si hubiera que entender el fr. 2 en el sentido de que "la realidad existe y la nada no existe", el texto de los restantes fragmentos, del 8 en particular (cuyo comienzo presupone la alternativa planteada en el fr. 2), perdería toda justificación, ya que al comienzo se habría dicho todo. Más bien, la búsqueda del sujeto es parte de la investigación, aunque ésta esencialmente consiste en reconocer todas las σήματα o señales que hay en el camino, y que conducen a la afirmación de un solo caso, el anticipado en el fr. 2,3, ya que el mencionado en 2,5 no existe ni es pensable. Por ello entendemos que *las sentencias son impersonales,* no sólo gramatical sino lógicamente.

Como se desprende de lo dicho, el significado de ἔστιν, de οὐκ ἔστιν y de μὴ εἶναι (así como del τὸ μὴ ἐόν) en el fr. 2 es netamente existencial. De todos modos, conviene que precisemos un poco más dicho significado, para que se aprecie mejor el aporte que hace Parménides al pensamiento filosófico.

Para ello, retornaremos por un momento a lo que Kahn denomina —según vimos (p. 98) al comentar su clasificación del verbo εἰμί— "el mito de la primitiva sentencia nominal indoeuropea" y a la crítica que de éste formula Kahn, quien resume la sustancia de dicho mito refiriéndose a "la sugerencia de Meillet y Vendriès de que, puesto que era necesario introducir un verbo en la sentencia nominal como un recurso puramente gramatical para indicar la persona, tiempo, aspecto y modo, el verbo elegido debería ser 'lo menos significativo posible por sí mismo'. La raíz *es* fue hallada apropiada para cumplir el papel formal, ya que originariamente expresaba sólo 'existencia', y en su uso secundario como cópula perdió pronto la escasa significación que tenía. Como la mayor parte de los lingüistas comparativos, Meillet-Vendriès dan por seguro un antiguo sentido de existir para *es*, y no ofrecen análisis de su supuesto uso copulativo". Y al pie de página, tras la referencia bibliográfica del tratado de gramática comparada de Meillet y Vendriès, hace una cita de éste: "Pero para indicar en la frase nominal las diversas nociones accesorias que expresan las formas verbales, ha sido

necesario introducir allí un verbo lo menos significativo posible por sí mismo. La raíz *es-* que significaba 'existir' (*cf.* εἴ που ζώει τε καὶ ἔστιν, *Il.* XXIV 263) ha sido encontrada apta para esta función ... El verbo de existencia, al perder su significación propia, ha sido reducido poco a poco al papel de simple cópula."[9]

Kahn ofrece, por su parte, cifras estadísticas de la aparición de εἰμί en los primeros 12 libros de la *Ilíada*: "451 construcciones de usos copulativos contra 111 otros ejemplos (y de estos otros, unos 19 son usos copulativos mixtos) ... Sólo consideramos ... que la construcción con cópula abarca aproximadamente el 80% del uso homérico ... Es completamente arbitrario suponer que, en algún momento del pasado remoto, esta cifra estuvo en cero".[10] Pero no por eso Kahn renuncia al mito, al menos como recurso: "Postulemos, entonces, un significado básico más general, del cual el uso vital para personas podría ser un caso especial, y del cual, a su vez, podría derivarse la construcción locativa. El candidato natural es el uso locativo fuerte o expresivo, donde el verbo es construido como cópula, pero tiene al mismo tiempo una suerte de fuerza existencial: 'está presente', 'está a mano', 'está efectivamente (aquí)'. Éste es el uso ilustrado en los compuestos πάρ-ειμι, ἄπ-ειμι, con sus correlatos latinos *prae-sens, ab-sens* ... es natural tomar este uso locativo-existencial como la base para una explicación del sistema íntegro de usos de εἰμί."[11]

A nosotros no nos interesa mucho —al menos para nuestro tema presente— comprobar si el "mito de la primitiva sentencia nominal indoeuropea" es correcto o no, ni si el primitivo uso de εἰμί y sus derivaciones son los que se desprenden de aquel mito o del que propone Kahn. No nos parece un procedimiento seguro el atenerse a estadísticas discutibles (en las cuales, si redujéramos las "451 construcciones de usos copulativos" que halla Kahn a los casos nominales, únicos que hemos admitido como copulativos, tal cifra se reduciría considerablemente, y aumentaría en cambio la de los 111 no copulativos); el mismo Kahn, a propósito de la escasez del "uso verídico" de εἰμί, al cual confiere capital importancia, declara: "el interés teórico de un uso dado no puede ser medi-

9 VBAG, p. 195 y nota 4.
10 *Idem*, p. 200.
11 VBAG, p. 375.

do por las estadísticas de su frecuencia o de sus apariciones".[12]

En cambio, nos resulta sumamente interesante la posibilidad de que *un uso locativo-existencial* (al cual, ciertamente, no vemos nada de copulativo, como ya hemos dicho) *pueda ser ubicado en el centro de la significatividad de* εἰμί, y no en función de una hipótesis acerca de su evolución funcional y semántica ni de una sistematización de todos los usos de dicho verbo, sino, simplemente, *en el habla cotidiana del tiempo de Parménides, al menos tal como él la percibió.*

Porque el hecho es que no sólo encontramos en los fragmentos del poema de Parménides fuertes indicios de un uso tal de εἰμί, sino que, en el fr. 4, hallamos los participios de πάρειμι y ἄπειμι, compuestos de εἰμί que, como Kahn, creemos muy íntimamente vinculados —en Parménides— con el verbo simple.

Precisamente Kahn da dos ejemplos homéricos de estos verbos, incluyéndolos "entre los usos 'puros' de la cópula locativa":[13] ἀλλ'ὅτε δή ῥ' ἄπεσαν δουρηνεκὲς ἢ καὶ ἔλασσον (*Il.* X 357), "pero cuando *estuvieron a la distancia* de un tiro de lanza"; y ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα (*Il.* II 485), "for you are goddesses, *are there*, and you know all things" (traducción de Lattimore, subrayado de Kahn). En el primer ejemplo, sólo el adjetivo δουρηνεκές, aunque en función adverbial, "a tiro de lanza", podría crear la apariencia, en el texto griego, de una fórmula copulativa. En el segundo ejemplo, suponemos que Kahn ha subrayado el *are there* no para mostrar una función copulativa de *be*, sino para enfatizar el carácter locativo. La traducción de Lattimore sería, pues, "vosotras sois diosas, *estáis* ahí y conocéis todas las cosas", donde el "estáis ahí" correspondería a πάρεστε, por lo cual no se entiende por qué Kahn considera copulativa la sentencia.

Pero este segundo ejemplo nos importa, porque el uso de πάρειμι no sólo tiene que ver con el del fr. 4,1 (no así el uso de ἄπειμι en el primer ejemplo), sino con lo que denominamos "el significado básico de εἰμί en Parménides". Porque, en la traducción de Lattimore, *¿dónde quedaría el "ahí" (there)?* A todas luces, la intención del poeta *no es* la de *localizar el puesto* desde el cual las Musas pueden conocer

[12] *Idem*, p. 333.
[13] *Idem*, p. 159.

todo, *sino afirmar su omnipresencia,* que es la que les permite suministrar información a los poetas cuando éstos la requieren (como en ese caso Homero, para conocer "cuáles eran los caudillos y los jefes de los dánaos").

Porque πάντα, "todas las cosas" (o, mejor, "todo") precisa no sólo el ἴστε sino también el πάρεστε. Ambos verbos están indisolublemente ligados, porque la omnisapiencia por la cual las Musas saben todo se debe a su omnipresencia. De este modo, el πάρεστε debe traducirse "estáis presentes", o bien "presenciáis" ("todo", no, naturalmente, como objeto del verbo, que no es transitivo, sino adverbialmente). Es decir, *no se trata de una localización en sentido estricto, sino de una localización figurada*: en lugar de adecuar sintácticamente el αἰεὶ ἐόντες que Homero dice habitualmente de los dioses, dice πάρεστε, pero el significado es básicamente el mismo: apunta a la existencia continua de las Musas (la que permite también a Hesíodo preguntarles por τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρὸ τ'ἐόντα, "las cosas que pasan, las que pasarán, y las que pasaron", *Teog.* 38). De hecho, aunque el prefijo παρά tenga primariamente un valor locativo, la continuidad de la existencia de las Musas a la que recurre Homero es temporal, ya que, en el ejemplo que analizamos, se trata de recordar hechos pasados.

Un uso locativo metafórico semejante de πάρειμι ha sido propio de Platón, y no sólo en textos juveniles como el del del *Lisis* 217d, sino en su teoría de las Ideas. En el *Fedón* 100d-e, por cierto, al tratar de explicar por qué "todas las cosas llegan a ser bellas por causa de lo Bello", duda acerca de si tal causación consiste en una παρουσία, "presencia", o en una κοινωνία, "comunión". Pero que el uso del verbo πάρειμι era usual en Platón en tal sentido, lo muestra el pasaje del diálogo *Eutidemo* 300e-301a, donde el sofista Dionisodoro juega con el sentido locativo vulgar del verbo y el sentido más profundo que le da Platón. Dionisodoro, en efecto, pregunta a Sócrates si alguna vez ha visto alguna cosa bella; y, tras la respuesta afirmativa, torna a preguntar si es algo distinto o bien lo mismo "que lo bello". Sócrates contesta que, en cierto modo, es distinto: "no obstante, cierta belleza *está presente* (πάρεστι) en cada una de las cosas bellas". La réplica del sofista no se hace esperar: "En tal caso, si se te aproxima (παραγένηται) un buey, ¿eres un buey? Y si ahora yo *estoy junto a* (πάρειμι) ti, ¿eres Dionisodoro?" El juego es posible por la equivocidad del lenguaje. Y si se alega

que la equivocidad está en el uso metafísico que Platón hace del término, podemos convenir, pero haciendo notar que, al menos como base de tal uso metafísico, el uso locativo figurado lo encontramos ya en el ejemplo homérico, donde a todas luces está más próximo del platónico que del de Dionisodoro en el pasaje citado.

Una vez observada la ambivalencia de πάρειμι, podemos abordar con mayor bagaje el fr. 4 de Parménides: "Observa cómo, estando ausentes (ἀπεόντα), para la inteligencia (νόῳ) las cosas están presentes (παρεόντα) firmemente". Aquí hallamos una clara relación del pensamiento o inteligencia (νοῦς) con τὰ ἐόντα de modo tal que puede decirse de éstas παρεόντα. Esta relación nos trae a la memoria cuatro versos de Homero (*Il.* XV 80-83): "tal como vuela el pensamiento (νοός) de un hombre, quien, tras haber recorrido muchas regiones, piensa (νοήσῃ) en su corazón 'estuve ahí o allí", deseando —al recordar— ir a muchas partes, con semejante prisa en su anhelo voló la divina Hera.[14] Ciertamente, el "pensamiento" homérico es menos abstracto que el de Parménides: νόος y νοεῖν sugieren "memoria" e "imaginación". Pero es interesante advertir que ya en Homero el νοῦς hace presente de algún modo las cosas lejanas en el espacio y en el tiempo. Y análogamente, en el espacio y en el tiempo, como hemos de ver, el νοῦς de Parménides se conecta con las cosas.[15] Con la diferencia, claro está, de que para Parménides no se trata de hacer presentes *mentalmente* las cosas pasadas o distantes, sino, más bien, que la inteligencia puede *entender la realidad* de todo, aunque *parezca ausente* (pasado o distante) en su unidad *presente*.

Por eso, en el fr. 4,1, los verbos ἄπειμι y πάρειμι conservan del locativo sólo la apariencia morfológica. Y ese sentido existencial continuo (*cf.* fr. 4,2-4) es el que hallamos en el "significado básico" de εἰμί en Parménides.

2. *Tiempo y eternidad en el fragmento 8, 5-6*

En la "Introducción" a este trabajo (p. 11) hemos anunciado que rastrearíamos los antecedentes que, de las nociones de

[14] Fränkel, WFFGD, p. 160, cita el mismo texto homérico, aunque relacionándolo con el verso 3 del fragmento 1.

[15] Sobre esto *cf.* Untersteiner, *Parmenide*, p. XCV y ss., y Tarán, p. 46.

tiempo y eternidad, se hallan en Heráclito y en Parménides.

No se trata, en sentido amplio, de una interpretación nueva. La leemos, por ejemplo, en Mondolfo, cuando dice que "Parménides, en fr. 8 verso 5", cuyo texto transcribe casi inmediatamente, completado con las dos primeras palabras del verso 6: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἕν, συνεχές, habría polemizado con la fórmula heraclítea de la eternidad como continuidad del pasado, presente y futuro (22 B30), oponiéndole otra del eterno presente atemporal, como lo hace también Platón en *Timeo* 37e".[1] Casi con idénticas palabras leemos este pensamiento en un artículo de W. R. Chalmers.[2]

Sin aludir en principio a la triple conexión (Heráclito-Parménides-Platón), Tarán anota una numerosa lista de "críticos que creen que Parménides fue el primer griego que alcanzó la noción de eternidad atemporal", y cita: "p. e. Patin (p. 536 s.); Diels (p. 86), Hoffmann (*Die Sprache und die archaische Logik*, p. 9, núm. 2), Levi (*Athenaeum* [N. S. 5], 1927, p. 277 ss.), Calogero (p. 23 y 61, nota 1), Calogero (*ASNP*, 1936, p. 165-167), Mondolfo (p. 91 ss.), Mondolfo (*ZM* IV, p. 77, 399 ss.), Cornford (*Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 102), Gigon (p. 261, 263), Raven (*P.E.*, p. 27), Raven (*KR*, p. 274), Untersteiner (p. LXXIV, CXXXIV, CXXXVII, CLXXXI, etcétera), Deichgräber (p. 48-49), Pasquinelli (p. 401, nota 42), Loenen (p. 62 s.), Ramnoux (*Heráclite*, p. 281), Chalmers (*Phronesis* 5, 1960, p. 16 ss.), Owen (CQ [N. S. X], 1960, p. 100-101". Añade Tarán: "No todos los intérpretes están de acuerdo, sin embargo, en cuanto a lo que era precisamente la concepción de Parménides. Levi y Raven piensan que Parménides eliminó totalmente el tiempo; Cornford habla de duración sin cambio (pero sobre la afirmación de Cornford, *cf.* nota 18); Calogero y Mondolfo piensan que Parménides alcanzó el concepto de atemporalidad, pero que también afirmó que el Ser (*Being*) está dentro del tiempo; finalmente, casi todos los intérpretes aluden a un 'eterno presente'."[3] Si se piensa que este listado, de un libro escrito

1 "Discussioni su un testo parmenideo", RCSF, 1964, 310. Esta interpretación ha sido reiterada en diversos escritos posteriores, hasta ETI, en 1972 (*cf.*, p. LXII-LXIII, donde critica a Tarán).

2 "Parmenides and the Beliefs of Mortals", Ph vol. 5, 1, 1960, p. 16 y nota I.

3 Tarán, *Parménides*, p. 175 y nota 1. *Infra*, p. 173 y nota 9 aludimos al pasaje de Cornford y a su crítica por Tarán, a la que aquí se remite.

en 1965, es forzosamente incompleto, y ha sido aumentado luego (incluso con críticas a Tarán), se tendrá una idea aproximada de la abundancia de literatura sobre el tema; en particular, como se ve, sobre las nociones de tiempo y eternidad en el poema de Parménides.

Como nuestra investigación no se ciñe estrictamente a una interpretación formulable en esos términos, nos resultaría improcedente abocarnos al examen de todo lo escrito (o lo más representativo de lo escrito) en favor y en contra de la tesis que Tarán ataca, y cuyos expositores principales (hasta 1965) cita. Como se verá por lo que hemos de bosquejar, tal examen nos alejaría de nuestro tema.

Veamos, primeramente, el texto de Parménides en el cual se centra la discusión aludida por Tarán. Dicho texto, B8, 5-6, se halla precedido —en la recopilación de Diels— por tres versos y medio (los versos 1 a 4, pero decimos "tres versos y medio", ya que la primera mitad del verso 1, o, más concretamente las tres primeras palabras de ese primer hexámetro, son consideradas por Diels como parte del inconcluso verso 6 del fr. 7) que dicen: "un solo camino narrable queda: que es (ὡς ἔστιν); sobre él (ταύτῃ, o sea, sobre ese camino) hay muchos signos (σήματ'ἔασι πολλὰ μάλα); que, en tanto es (ὡς [...] ἐόν),[4] es (ἔστιν) inengendrado (ἀγένητον) e imperecedero (ἀνώλεθρον), íntegro (οὖλον), único en su género (μουνογενές), inestremecible (ἀτρεμές) y realizado plenamente (τελεστόν)". En seguida viene el controvertible 8,5-6:

"Nunca fue (οὐδέ ποτ' ἦν) ni será (οὐδ'ἔσται), puesto que
es ahora (ἐπεὶ νῦν ἔστιν), todo a la vez ὁμοῦ πᾶν),
uno (ἕν), continuo (συνεχές)".

No entraremos a examinar aquí la textualidad originaria de este pasaje, porque la misma sólo ha sido controvertida

4 *that Being* suele ser la traducción inglesa, pero al amparo del carácter de "comodín" que tiene la palabra *Being*, como bien advierte Kahn ("The Thesis", p. 701, nota 1). Pienso que, si Parménides hubiera querido decir "que *el* Ente (o *el* Ser) es inengendrado", etc., habría escrito τὸ ἐόν, o al menos la contracción τ'ἐόν. De todos modos, en uno u otro caso no cambia el sentido básico, ya que se está siempre refiriendo a lo mismo. En Homero hemos visto usos análogos, con matiz vital (*Il.*, XXII 384, *Od.* I 289). Pero hay que advertir que en el presente caso también podríamos traducir: "que, existiendo" o "que, estando presente".

en los últimos tiempos por Untersteiner,[5] quien prefiere el texto suministrado por Asclepio —que, con alguna variante, se halla también en Amonio y Filópono—, pues dicha enmienda ha sido rechazada en forma prácticamente unánime.[6]

Según Mondolfo, este pasaje constituye una clara réplica al fr. 30 de Heráclito, y así lo incluye entre los textos que —con distintas intenciones y formas— parecen parafrasear el pensamiento o el estilo de Heráclito.[7] Heráclito decía que el mundo era (ἦν), es (ἔστιν) y será (ἔσται), de un modo tal que su aserción configuraba lo que Gigon-Reinhardt denominaban la "fórmula de la eternidad", y que en págs. 92-95 hemos considerado como una sentencia declarativa de carácter existencial (con matices vital y durativo) pero con un verbo sumamente debilitado, que abandona prácticamente todo el peso significativo en la expresión "fuego siempre-vivo". Pues bien, en 28 B8,5-6 estamos frente a un uso similar, ya que al νῦν ἔστιν siguen caracterizaciones nominales (como era πῦρ ἀείζωον en 22 B30) tales como ὁμοῦ πᾶν y συνεχές. La diferencia radica, naturalmente, en que Parménides rechaza el ἦν y el ἔσται, afirmando sólo el ἔστι, lo cual implica negar el tiempo, al privarlo de las dos instancias —la pasada y la futura— que aseguran el transcurso de los sucesos en forma ordenada, característica que Mondolfo y otros piensan como esencial al tiempo.

Más arriba, prácticamente al comienzo de este trabajo (p. 26 y la correspondiente nota 23) hallamos ya en Homero y Hesíodo la fórmula τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; pero también allí debemos tener en cuenta la observación de Mondolfo, de que Homero, en esa fórmula, "considera la sucesión infinita de los hechos diversos en el curso del tiempo; no presenta una permanencia constante de un ser único y siempre idéntico, y como tal eterno. Es esta última idea la que aparece en la fórmula heraclítea de la

[5] M. Untersteiner, *Parmenide*, p. XLVI-L y p. 144-145; *Zenone, Testimonianze e Frammenti* (Florencia, 1963), p. 215 y ss.; "Ancora su Parmenide", en RCSF, 1965, p. 533.

[6] *Cf.* Mondolfo, "Discussioni su un testo parmenideo", p. 310-314; Tarán, p. 188 y nota 37; Heitsch, *Parmenides*, p. 154, etcétera. Reale ZM, p. 198-201, se limita a exponer argumentos de las partes en pugna, trasluciendo una simpatía mayor con la tesis de Untersteiner (aun cuando sólo en lo concerniente a las palabras que reemplazan a las que inequívocamente indican la "unidad", pero *no en lo que toca a la eternidad del* ἐόν, que sostiene en p. 201-202).

[7] Mondolfo, ETI, p. 188-189.

perennidad del fuego siempre vivo (B30), que ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται; y contra esta perennidad (que para Heráclito era permanente identidad del ser en el devenir cambiante de los fenómenos y en la sucesión del tiempo) Parménides opone una eternidad del ser que no puede conciliarse con el devenir, porque excluye la sucesión del tiempo en cuanto eterno presente extratemporal".[8]

Por cierto que esta interpretación de Mondolfo no coincide con todas las que ven en 28 B8,5 la primera afirmación de "eternidad" en Grecia, pero la hemos reproducido porque contiene varios puntos fundamentales para el problema que nos ocupa. Veamos ahora una interpertación opuesta a ésta, y que resulte en lo posible similarmente paradigmático. Elegimos la de Leonardo Tarán, discípulo de Mondolfo.

La objeción de Tarán propiamente dicha comienza con la afirmación de que "la sentencia no termina en la línea 5 sino que prosigue hasta incluir ἕν, συνεχές en la línea siguiente, y ambas palabras califican el hecho de que el ente [*Being*] es un ὁμοῦ πᾶν. El texto mismo de la sentencia muestra que lo que se afirma allí no es la doctrina de la atemporalidad, sino sólo que el ente no era una vez (no siendo [*being*] ahora), lo cual constituye una negación de ὄλεθρος, ni será (no siendo ahora), lo cual constituye una negación de γένεσις. No hay nada en el texto que respalde la pretensión de aquellos que afirman que Parménides mantiene que el pasado y el futuro no pueden ser predicados del ente, al cual sólo corresponde en realidad el presente 'es'. Parménides está negando sólo que el ente alguna vez perezca o alguna vez llegue a ser, la razón de lo cual es que existe ahora [al pie de la página va la nota 7: "El mismo hecho de que Parménides emplee la palabra νῦν muestra que no está afirmando atemporalidad, porque νῦν es parte del tiempo tanto como el pasado y el futuro, un hecho del cual *Platón estaba bien consciente* (*cf.* más abajo y nota 19)][9] todo en conjunto (esto

8 Mondolfo, ZM, p. 399-400 (notas).

9 *Subrayado nuestro.* La nota 7 de Tarán continúa con una réplica a Chalmers en la que nos sorprende con la afirmación de que Parménides "argumenta que el ente no era diferente en el pasado ni será diferente, puesto que es ahora, esto es en el momento presente, completo [...] Parménides no *dice* (como *dijo* Platón en el *Timeo*) que sólo ἔστιν puede ser aplicado al ente; lo esencial para él es sólo que el ente que era y el ente que será son idénticos con el ente que es ahora" (los subrayados míos a los usos del verbo "decir" sólo están dirigidos a mostrar que esa trasposición meramente gramatical parece

es, completo) [...] La ansiedad por leer en las líneas 5-6 la noción de eternidad atemporal fue probablemente la causa del descuido de la conexión de esta línea con las que le siguen; y este descuido tuvo como consecuencia oscurecer la razón y los alcances de la negación de γένεσις y ὄλεθρος en las líneas 5-6. Es comprensible que los que trataron de leer aquí el concepto de atemporalidad no prestaran atención a la conexión de ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές con νῦν ἔστιν, porque, si lo hubiesen hecho, eso habría invalidado su aseveración de que la razón de οὐδέ ποτ ἦν οὐδ' ἔσται es el eterno presente. La razón completa de οὐδέ ποτ ἦν οὐδ' ἔσται es que el ente existe ahora todo en conjunto; y esto (es decir, el hecho de que el ente sea completo en el presente) muestra que Parménides no sólo está negando que el todo del Ser perezca o nazca, sino también que haya cualquier parcial γένεσις y ὄλεθρος, esto es, que haya algún proceso como sea o que algún ente perezca o nazca [...] Además, Parménides no dice que el pasado y el futuro como tales no pueden ser predicados del ente [*Being*, que, por lo que sigue, parece corresponde al griego εἶναι y al español "ser"]; debemos notar que usa ποτέ, que acompaña tanto a ἦν cuanto a ἔσται [las dos formas de dicho verbo εἶναι que están aquí en discusión: "era" y "será"]. Este uso de ποτέ, del cual el νῦν que acompaña al ἔστιν es el complemento natural, indica que Parménides está negando sólo que el ente es en algún momento (o sea, que haya perecido) o que alguna vez vaya a ser (esto es, que aún no ha nacido)".[10]

Estas afirmaciones se complementan con una explicación del *Timeo* 37d-38a, según la cual, dice Tarán, "cuando 'es' es aplicado al modelo eterno, *no es la forma presente del*

responder a un enfoque de Parménides hecho a partir de Platón). Ciertamente, en ningún momento dice Parménides cosas tales como que había un *ente que era* y un *ente que será* idénticos o diferentes entre sí, ni que un ente que era y que será ahora es; más bien, dice lo contrario.

10 Tarán, p. 177-179. *Cf.* Stokes, *One and Many*, p. 129; "νῦν es una palabra-tiempo". Fränkel (*Parmenidesstudien*, en WFFGD, p. 191, nota 1) entiende que el ποτε aplicado al ἦν negado (y, según él, también al ἔσται negado) implica sólo "un cierto trecho de tiempo" y no *todo* el tiempo (anterior y posterior). Contra tal interpretación, véase el οὔτε ποτ' ἐς de *Il.* I, 226 y el οὐδέ ποτ' αὐτούς de Hes. *Teog.* 759, para un "jamás" en el pasado (*cf. Il.*, I 155, VI 99, etcétera); para un "nunca" en el futuro leemos en *Od. II*, 203-204, οὐδέ ποτ' ἴσα ἔσσεται. *Cf. Erga*, 176-177, etcétera.

verbo ser, sino un modo de existencia que consiste en la intemporalidad", por lo cual hay que considerar que "precisamente el hecho de que diga νῦν ἔστιν sería una razón suficiente para que Platón lo critique; *cf.* Cherniss (JHS 77 [parte 1], 1957, p. 22, nota 46)".[11]

No deseo, para no mezclar las cuestiones, anticipar lo que concierne a la interpretación del pasaje del *Timeo*, por lo que dejo para más abajo la consideración de afirmaciones tan extrañas como la que allí "es", aplicado al modelo eterno, "no es la forma presente de verbo ser". Pero hay puntos en común entre un caso y el otro que importa dilucidar aquí en lo que hace a nuestro problema.

En primer lugar, confrontando 22 B30 con 28 B8,5, cabe distinguir entre "perpetuidad" y eternidad", importante dis-

11 Tarán, p. 184-185, nota 19 (subr. míos). El artículo de Cherniss ("Timaeus 38a8-b5") citado por Tarán, parece ser entendido de modo similar por Chalmers (en su art. "Parmenides and the Beliefs of Mortals"), aunque éste no lo comparta. En efecto, tras sostener (p. 16) que 28 B8,5-6 "es una de las primeras afirmaciones claras del concepto de eternidad en la filosofía griega, y que Platón en el *Timeo* no ha podido mejorar", al pie de página (nota 1) acota que se exagera "el hecho de que la fórmula de Platón (*Tim.* 37e) omite el νῦν"; y como ejemplo cita el art. de Cherniss, p. 22, nota 46 (o sea, el mismo pasaje citado por Tarán), quien habría interpretado tal omisión "como una crítica implícita a la fórmula de Parménides". Pero nosotros entendemos que Tarán y Chalmers hacen aparecer a Cherniss diciendo *algo que éste no dice*. En efecto, en dicha nota 46 a la p. 22 del art. cit., tras dar algunos ejemplos de cómo el "era, es y será" es —según Platón— un indebido manejo de "términos que conciernen al proceso temporal", indebido cuando se aplican a "lo que es intemporal", Cherniss menciona el verso B8,5 de Parménides, y añade: "*ha sido dicho con frecuencia* que la crítica de Platón a la fórmula ["era, es y será"] en *Timeo*, 37e5-38a2 es un eco de esta línea [B8,5]. Esto *puede* haber estado en el pensamiento de Platón; *pero si fuera así, probablemente tomó el* νῦν ἔστιν *como una indicación del fracaso de Parménides en captar claramente la noción de eternidad temporal*" (subrayados míos). Como se ve, lo que Chalmers atribuye a Cherniss —y aparentemente Tarán también; cuando menos, comparte lo que, según Chalmers, dice Cherniss, y en apoyo de su posición se remite a éste— Cherniss lo atribuye a otros: "ha sido dicho con frecuencia". No he rastreado esa frecuencia, pero al menos Taylor, ACPT, p. 188-189, cree hallar una crítica de esa índole. En cuanto a Cherniss, condiciona su aceptación de que Platón haya criticado a Parménides a la posibilidad de que Platón ha visto en éste un intento fracasado de buscar la noción de eternidad. Esto, claro está, es muy distinto de lo que sostiene Tarán; pero además es un aporte enriquecedor al tema.

tinción que señala Cherniss respecto del *Timeo* 37e (incluso con la reflexión de éste en el sentido de que Platón pudo entender que Parménides fracasara en su intento de formular adecuadamente la "eternidad");[12] o bien, entre *sempiternitas* en un caso y *aeternitas* en el otro.[13] Pues lo importante, en primera instancia, no es decidir si Parménides formuló o no la caracterización filosófica de la "eternidad" por primera vez, sino decidir acerca de los matices que pueden corresponder a esta diferenciación entre "perpetuidad" y "eternidad", para precisar mejor el aporte que puede haber hecho Parménides.

Recordemos que, cuando Homero o Hesíodo dicen acerca de los dioses αἰεὶ ἐόντες, no piensan siquiera en una ausencia de comienzo, ya que para ellos los dioses nacen, *no mueren,* y en ese sentido –y sólo en ése–" "existen siempre" (a diferencia de los mortales, que también nacen, *pero mueren*). Y muy presumiblemente de la misma raíz de αἰεί o ἀεί han nacido las palabras claves para "continuidad temporal" (siempre), "perpetuidad", "eternidad", como ἄϊδιον, αἰών y αἰώνιον.[14] Esto quiere decir que, cuando se habla de la "fórmula de la eternidad" en Heráclito, pero se la caracteriza, como hace correctamente Mondolfo, como una "continuidad del pasado, presente y futuro", para ser precisos deberíamos considerarla como la "fórmula de la *perpetuidad*", ya que estamos frente a la afirmación de una continuidad infinita en el tiempo. *Si aceptáramos tal precisión, ya no podríamos aferrarnos anacrónicamente a adverbios como* νῦν *o* ποτέ *para demostrar que allí donde se encuentran, hay una inequívoca connotación temporal.* En efecto, tal argumentación no tendría mayor valor –quizá tendría menor valor– que la de adjudicar, a toda forma verbal precedida por los adverbios αἰεί o ἀεί (o sus derivados), una similar connotación de continuidad temporal. De eso se desprendería que tanto αἰεί y ἀεί como sus derivados ἄϊδιον, αἰών y αἰώνιον deberían tener siempre exclusivamente un significado de perpetuación en la continuidad temporal,[15] con lo que vamos a parar a un concepto *cuantitativo* de lo infinito, como el que ha predo-

12 Cherniss, "Timaeus 38a8-b5" (JHS 77, 1ª Parte, 1957), p. 22.

13 Loenen, *Parmenides*, p. 62-63 y nota 128.

14 P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique*, p. 42-43.

15 Dice Proclo, en su comentario al *Timeo* (III.3,8-9 Diels): "doblemente [se habla de] el 'siempre (τὸ ἀεί): de lo eterno y de lo temporal".

minado en una densa y erudita obra de Mondolfo.[16] Ese concepto de lo infinito nos trae a la memoria lo que Hegel llama "la infinitud mala o negativa", mera negación de la finitud que se halla presente en la idea del "progreso infinito" (donde lo infinito parece obtenerse cuantitativamente de lo finito, sumado finito más finito, en suma "infinitamente" interminable), y que contrapone a la "Infinitud verdadera", en la cual el ser converge consigo mismo.[17] En la *Enéada* III 7.2,35, Plotino define a la "eternidad" o αἰών, siguiendo al *Timeo* platónico, como τὸ μένειν ἐν ἑνί, si bien esta permanencia en la unidad es totalmente discernible de la convergencia hegeliana, que remata un movimiento dialéctico.

El hecho de que, para trazar la diferencia conceptual mencionada, nos hayamos valido de un texto de Platón comentado por Cherniss, y hayamos "ayudado" la comprensión de lo que queremos decir mediante conceptos de Plotino y Hegel, no significa que estemos incurriendo en la perspectiva anacrónica que criticamos en algunos de los helenistas que han tratado el problema. Por eso dejamos para más adelante un cotejo de algunos rasgos del concepto de "eternidad" manejado por Platón en el *Timeo* con otros que leemos en 28 B8. Pero, aunque prescindamos de nombres tales como "perpetuidad" y "eternidad" (o *sempiternitas* y *aeternitas*), una serena confrontación de Heráclito B30 con Parménides B8,3-10 (para no ceñirnos sólo al verso 5) permite advertir que el ἦν ἀεί καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ofrece una concepción del tiempo perpetuo, ordenado y ordenador en tres instancias, en tanto que en Parménides nos encontramos con una abierta negación del ἦν y del ἔσται, y que al ἔστιν se lo conecta con un ὁμοῦ πᾶν, con un ἕν, con un συνεχές, y antes con un ἀγένητον, ἀνώλεθρον, un οὖλον, un μουνογενές, un ἀτρεμές y un τελεστόν (en este último caso siguiendo la enmienda de Covotti que adopta Tarán; de otro modo, habría que darle al ἀτέλεστον de los manuscritos un casi imposible significado de "no necesitado de realización en el futuro", o sea, "terminado en sí mismo", que sugiere Heitsch).[18] Todo esto puede no tomarse como formas de "eternizar" al ἐόν, pero en todo caso sí configura una per-

16 *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, especialmente la 2ª parte: "La infinitud del tiempo y la eternidad", p. 55 y ss.

17 *Enzyklopädie* (ed. F. Nicolin-O. Pöggeler), §§ 94-96.

18 Heitsch, *Parmenides*, p. 165 .

manencia sustraída al transcurso de instancias temporales. La interpretación de Tarán, en el sentido de que tal continuidad implica una identidad entre "el ente que era y el ente que será" con "el ente que es ahora", es inadmisible: Parménides dice claramente que el ente "no fue ni será". De modo que, si no queremos hablar de una distinción entre "perpetuidad' y "eternidad", cabe hablar de una *permanencia a través de instancias temporales sucesivas* (en Heráclito B30) y una *permanencia sustraída al transcurso de instancias temporales* (como en Parménides B8).

En segundo lugar —ya dejando sentada, en primer lugar, la diferencia aludida—, de lo dicho a propósito del αἰεί y del ποτέ, se infiere que el νῦν no puede ser tomado inequívocamente como una "palabra-tiempo" (*time word*), como la llama Stokes. Sería equivalente a tomar las palabras ἰδέα y εἶδος en la metafísica platónica con el sentido que tenían en Homero (e incluso en diálogos tempranos de Platón, como el *Cármides* 154d-e) de "figura corporal". Por lo demás, como hace notar Cherniss, incluso aceptando la posibilidad de que Platón haya visto en el νῦν ἔστιν una deficiencia para expresar con precisión la eternidad, "Platón mismo en el *Timeo* usa habitualmente para el mundo fenoménico la clase de expresiones que aquí dice que son imprecisas, p.e. γέγονεν γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται, κτλ".[19] Ciertamente, la afirmación de Chalmers, que él cree poder dirigir contra Cherniss, en el sentido de que "el ἔστιν de Parménides está en el eterno presente, y el νῦν *también es seguramente intemporal*",[20] suena tan temeraria como la opuesta de Tarán, de que cuando "es" se aplica en *Timeo* al modelo eterno carece de sentido temporal y expresa "un modo de existencia que consiste en intemporalidad".[21] Y aunque dentro del pensamiento contemporáneo tiene cabida toda una doctrina del "eterno presente" (que llega al plano escatológico), no conviene asumir una perspectiva tal para considerar la tesis parmenídea, no sólo por presentar rasgos distintos a los de ésta sino por acarrear forzosamente un fuerte anacronismo al ser retrotraída hasta Parménides.

Probablemente, en lugar de decir νῦν ἔστιν, Parménides habría podido decir πάρεστιν. Naturalmente, no en el contexto de B8,5, donde ha afirmado que οὐδέ ποτ ἦν οὐδ' ἔσται;

19 Cherniss (art. cit. en nota 12), p. 23.
20 Chalmers, art. cit., p. 16, nota 1 (subr. mío).
21 Tarán, p. 188, nota 19.

sí, en cambio, en un contexto como el de B4,1, donde se correspondería con un ἄπεστιν. Pero parece que las expresiones νῦν ἔστιν y πάρεστιν son equivalentes, aunque no en sentido temporal, la primera, ni en sentido espacial, la segunda, salvo en la forma figurada o metafóricamente de que hablamos a propósito del locativo en el fr. 4 de Parménides.

En tercer lugar, no es correcto atribuir —como hace Tarán— a quienes leen en 8,5 una formulación de la "eternidad" un "descuido" de la "conexión de ὅμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές con νῦν ἔστιν" y con las líneas siguientes, "descuido" que impediría la debida comprensión de la negación de γένεσις y ὄλεθρος. El hecho de que, por contraposición con 22 B30, se suela restringir la cita de Parménides B8 al verso 5 o, incluso dentro de éste, a la frase que recoge la tríada y se cierra con νῦν ἔστιν, no puede ser tomado como prueba de que se piense que la sentencia termina allí; menos aún, por cierto, que en el caso de 22 B30, donde vimos qué, desde Reinhardt y Gomperz, varios helenistas de nota se empeña, ron en puntuar el texto después de ἔσται. Como contraste, cabría desafiar a Tarán a que indicase un solo helenista que quisiera puntuar 28 B8, 5 después de νῦν ἔστιν. La mayor parte cita el pasaje cuando menos hasta συνεχές (en el verso 6),[22] y todos o casi todos tienen en cuenta que ἀγένητον y ἀνώλεθρον se complementan con las expresiones correlativas de que τὸ ἐόν no será en el futuro (o sea, no nacerá) ni ha sido en el pasado (o sea, no ha muerto), "puesto que es ahora". Y no se trata, para Parménides, de un simple hecho ni de una mera posibilidad, sino de algo inexorablemente necesario: *Díke* "no le permite nacer ni morir, aflojándole las cadenas" (8,14-15). "*Inmóvil* en los límites de grandes cadenas, existe (ἔστιν) sin principio y sin cesar, puesto que γένεσις y ὄλεθρος han sido muy alejados" (8,26-28). La argumentación de que lo real no está sujeto al transcurso temporal no sólo no es incompatible con la refutación de nacimientos y muertes, sino enlaza ambos temas como argumentos complementarios.[23]

En cuarto lugar, los σήματα que en 8,2 se dice que hay

22 Véase el pasaje de Mondolfo (en "Discussioni", p. 310) citado más arriba, en p. 140n.1 *Cf.* Chalmers, art. cit. p. 16; Loenen, *Parmenides*, p. 63, afirma incluso que "la *aeternitas* misma está por lo demás basada en los tres predicamentos νῦν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές".

23 Si Tarán quiere decir que *Parménides* no se propuso negar la temporalidad ni afirmar la eternidad sino tan sólo negar el proceso

sobre el camino *no son argumentos sino signos de* ὡς ἔστιν, o sea de τὸ ἐόν:[24] ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὖλιν, μουνογενές, ἀτρεμές, τελεστόν, νῦν ὁμοῦ πάν, ἕν, συνεχές. Si en el camino se muestra (φράζω) que es inengendrado, imperecedero, íntegro, único en su género, inestremecible, completo, ahora todo en conjunto, uno y continuo, se muestran signos de que *es*. *La parte argumental* comienza, como entienden la mayoría de los intépretes modernos, según admite Stokes,[25] con las preguntas de 8,6-7: "en efecto, ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría crecido?" Y sigue con la refutación (*reductio ad absurdum*): "de lo que no-es no te permito que digas ni pienses, pues no es decible ni pensable que no sea. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, comenzando de la nada?" (8,7-10) "¿Cómo perecería después el ente? ¿Cómo se generaría? En efecto, si se engendró, no es, ni tampoco si alguna vez está a punto de ser" (8,19-20: nótese que *aquí tenemos nuevamente las tres instancias temporales, quedando nuevamente negadas* —esta vez de modo indirecto— la pasada y la futura, pero *la actual mención no incluye la mal denominada "palabra-tiempo"* νῦν). "Ni es divisible, puesto que es un todo homogéneo; ni mayor en algún lado, lo que le impediría su cohesión, ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello es todo continuo, ya que [el] ente se reúne con [el] ente" (8,22-25). "Lo mismo permanece en lo mismo y en sí mismo yace, y permanece firme en su lugar" (o "allí"; 8,28-29).[26]

de nacimientos y muertes, no haría objeciones por mi parte (ni tampoco lo aprobaría): no analizamos aquí los presuntos propósitos de Parménides. Pero si, en base a la suposición de tal propósito, añadiera que Parménides no niega las instancias temporales (que es lo que en realidad dice Tarán, quien adjudica a Parménides la idea de "perpetuidad" ínsita en Heráclito B30), no es admisible tal interpretación, que no tiene dónde apoyarse en Parménides.

24 En "Die ὁδὸς πολύφημος der parm. Wahrheit", p. 379 he declarado que no consideraba a los σήματα como pruebas de que τὸ ἐόν fuera inengendrado, imperecedero, etcétera, contra Untersteiner (*Parm.* LXXXVII-LXXXIX), pero decía que eran "pruebas (*Beweise*) de que el ente es". Heitsch, p. 165 niega que los σήματα sean "pruebas" (*Beweise*) en el mismo sentido que yo lo rechazaba; según él, tales predicados son "signos" (*Zeichen*) que hay en el camino. En este trabajo uso la palabra "signos", pero no —como Heitsch— para calificar a meros predicados del ente, sino *signos probatorios* de que *es*.

25 Stokes, *One and Many*, p. 128.

26 *Cf.* G. E. L. Owen, "Eleatic Questions" (CQ, núm. 5, 10, mayo 1960), p. 99-101.

En quinto lugar, como hemos dicho más arriba y se ve mejor a través de las citas, νῦν ἔστιν y πάρεστι podrían equivalerse aquí sin problemas, ya que no se trata de un *presente temporal* sino de una presencia, pero con sentido más hondo que el puramente locativo, según hemos visto. Y que se trata de *algo más* que lo concerniente a la contraposición temporal-atemporal. Quizá no logre formular el concepto de "eternidad", aunque es el primero y más seguro antecedente del explicitado en el *Timeo*.[27]

3. *Conclusiones generales acerca de las nociones de "tiempo" y "eternidad" en Parménides*

Hemos podido ver que la problemática que enfrentó Parménides era básicamente cosmológica: su preocupación, como la de los milesios, ha sido la de hallar un sentido al acontecer cósmico: sólo pensando la realidad como existente puede comprendérsela. Esta existencia única —pues Parménides concibe a la realidad como un todo único— subyace tras los nacimientos y muertes que son objeto de las "opiniones de los mortales". Pensar lo real o *τὸ ὀν* como "naciendo" o "muriendo" equivale a pensar "lo que no es", que es impensable.

Naturalmente, dada la índole de la tesis parmenídea, en ésta el verbo *eimí*, "ser" o "existir", tiene mayor importancia que en Heráclito. El uso locativo-existencial que Kahn privilegia en su clasificación como probable empleo primitivo

[27] Por eso no estoy de acuerdo con Gigon, *Der Ursprung*, p. 261, cuando afirma que "lo que Platón dice en *Timeo* 37e-38b no es, en último término, más que el desarrollo de lo que Parménides enseña en nuestro pasaje". Y tampoco admitiría decir, con Gigon (*loc. cit.*), que τὸ ὄν es pura *Gegenwärtigkeit*. Para mí, como ya en el artículo de 1960 lo decía en alemán τὸ ὄν es ante todo *Anwesenheit* (palabra que, en contraposición con *Gegenwärtigkeit*, puede dar una idea más *locativa* que *temporal*; no obstante, el núcleo básico de dicho vocablo, *Wesen*, sugiere que lo que está en juego es algo similar a la παρουσία del *Fedón*). Pero esta *Anwesenheit* no está constreñida anacrónicamente a un ámbito inmaterial. Así, puedo aceptar con G. S. Kirk y M. C. Stokes ("Parmenides' Refutation of Motion", Ph V, 1960, p. 1-4) que no corresponde a Parménides una concepción de τὸ ὄν como "lleno" y το μὴ ὄν como "vacío", pero no iría tan lejos como para descartar por entero un carácter "físico" al ámbito de τὸ ὄν en beneficio de un ámbito puramente "ontológico", cosa que me resultaría anacrónica. *Cf.* Calogero, *Storia della Logica Antica*, I, p. 133-135.

de *eimí* alcanza allí un énfasis decisivo, así como en el caso de su compuesto *páreimi*, "estar presente". Ciertamente, y como ya en algunos ejemplos homéricos y luego en Platón, no se trata de un locativo en sentido estricto, sino sólo figurado: hay una *presencia* de "lo que es", que el *noûs* o intelecto puede comprender.

De este modo, en el fr.8,5-6 ("nunca fue ni será, puesto que ahora *es*") hay una patente contraposición con la fórmula heracliteana de la perpetuidad ("fue, es y será"), y un intento de superar las instancias temporales. Sólo queda el presente, cuya permanencia se enfatiza. El tiempo es así negado, y se esboza una descripción de la eternidad como *presencia* inalterable.

D. LA SÍNTESIS PLATÓNICA

I. La Contraposición entre Heráclito y Parménides vista por Platón

Según Aristóteles, a Platón se le ocurrió "la doctrina referente a las Ideas" por estar persuadido "acerca de la verdad de los discursos heraclíteos de que todas las cosas sensibles fluyen constantemente, de modo que, si había alguna ciencia y sabiduría, era necesario que existieran otras naturalezas permanentes, aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia acerca de las cosas que fluyen" (*Met.* M 4,1078b). El pasaje es paralelo respecto al de *Met.* A 6,987a, donde afirma que Platón, "desde joven, habiéndose hecho primeramente discípulo de Cratilo y de las doctrinas heraclíteas de que todas las cosas sensibles fluyen constantemente y no hay ciencia de ellas, adoptó tales [doctrinas]", textos que, en lo concerniente a Heráclito, ya hemos examinado más arriba (p. 54). En ambos casos aparece como segundo maestro Sócrates, quien aporta una búsqueda de "lo universal" y de la "definición" (aunque restringiéndose al campo de los asuntos "morales"), a las que Platón habría dotado de existencia autónoma y "llamó Ideas", "según las cuales recibían sus nombres todas las cosas [sensibles]".

Es decir, se presenta a Platón sintetizando "las doctrinas heraclíteas" con las enseñanzas recibidas de Sócrates: las primeras le habrían suministrado una concepción del mundo en constante cambio, mientras las segundas lo habrían impulsado a concebir como conceptos universales las "naturalezas permanentes" que le permitieran comprender y organizar científicamente el mundo sensible. El papel de Platón habría consistido, por un lado, en efectuar tal síntesis, y, por otro lado, en haber conferido realidad sustantiva a lo que para Sócrates eran meros conceptos objeto de definiciones —cosa que Aristóteles censura—, forjando con ellos un mundo perfecto, el mundo de las Ideas, del cual el mundo sensible "participa" y por ello podría ser explicado a partir del otro.

En rigor —y dejando de lado la veracidad histórica acerca

de la paternidad de Heráclito y Sócrates de lo que Aristóteles les adjudica, así como la de que Platón haya concebido sus "Ideas" como conceptos a los que se ha conferido existencia sustantiva autónoma—, en ningún pasaje de su obra escrita Platón se declara partidario de las enseñanzas de Heráclito ni sugiere que alguna vez las haya adoptado ni que haya sido discípulo de Cratilo; el único maestro que nos presenta como tal, sobre todo desde la *Apología*, es Sócrates. Precisamente *Cratilo* es el nombre de uno de los primeros diálogos en que Platón se aproxima a temas como el que menciona Aristóteles en los pasajes citados; pero allí Platón se opone a lo que considera opiniones de Heráclito, y afirma la necesidad de una realidad estable que respalde al lenguaje.

En contraste con el *Cratilo* (o con las teorías allí enunciadas por el sofista Cratilo, como pertenecientes a Heráclito, y combatidas por Platón), en un diálogo que es posterior a aquél por lo menos en veinte años, el *Sofista*, Platón habla del "gran Parménides" (237), a quien llama "nuestro padre" (241d), aunque para cometer un parricidio: la tesis de que no se forzará que exista un μὴ ἐόν (comienzo del fr.7) es refutada por la conclusión de que τὸ μὴ ὄν en ciertas condiciones ἔστι, mientras τὸ ὄν en algún sentido οὐκ ἔστι (241d) (aunque la refutación platónica recurre al uso copulativo de εἰμί, que obviamente no es el de las palabras de Parménides). Esto conduce a la superación de la disputa entre monistas y pluralistas, así como entre materialistas-movilistas ("hijos de la tierra", 248c) e idealistas-inmovilistas ("amigos de las Ideas" o "eidófilos", 248a). El rechazo por Platón de ciertas tesis —cuando menos similares a las que él mismo había sostenido en el *Fedón*— que en parte atribuye a Parménides, a quien sin ironía llama "nuestro padre", nos hace pensar en una influencia del eléata sobre Platón, abiertamente reconocida por éste aun en el momento de declararse liberado de ella.

Podemos rechazar que Heráclito haya sostenido afirmaciones tales como que "todo fluye, nada permanece" (*cf.* págs. 53-58), pero es innegable que Platón se las atribuía. Y hemos visto que en el *Teeteto* incluso se contraponía dichas afirmaciones (aunque no se mencionara explícitamente a Heráclito, en 180 c-d, pero que corresponden a las que atribuye explícitamente a Heráclito en 160d) con otras atribuidas a Parménides: "¿No tenemos acaso la tradición de los antiguos, quienes mediante la poesía ocultaban [su pensamiento]

a la mayoría, [al decir, por ejemplo,] que Océano y Tetis son la génesis de todas las demás cosas [*cf. Ilíada* XIV 201, "Océano, génesis de los dioses, y la madre Tetis "y XIV 246, "Océano génesis de todas las cosas"], de modo que [las cosas] son como corrientes y nada es estable? Y los que vinieron después, más sabios, lo manifestaron en forma más evidente, para que también los zapateros, al escucharlos, comprendieran su sabiduría y cesaran de creer, insensatamente, que algunas de las cosas están firmes mientras otras se mueven, y, tras aprender que todas las cosas se mueven [*pánta kineîsthai*, frase atribuida a "Homero, Heráclito y toda la tribu afín", en el pasaje 160d], honraran a estos [maestros]. Pero casi me olvido, Teodoro, que otros han declarado lo contrario que aquéllos, [al decir,] por ejemplo, que 'es inmóvil ...',[1] y cuantas otras cosas los Meliso y [los] Parménides han opuesto a todos ellos, y han sostenido vigorosamente que todo es uno y está fijo en sí mismo, no teniendo lugar en el cual moverse" (*Teeteto* 180d-e).

Los diversos pasajes del *Cratilo, Teeteto* y *Sofista* que hemos traído a colación, cotejados debidamente, dejan pocas dudas de que *Platón tenía ante sí una tradición que enfrentaba a Heráclito y a Parménides,* aquél como el filósofo del flujo perpetuo de las cosas y éste como el sostenedor de la unidad monolítica del ser inmóvil; *o bien Platón era quien encontraba contrapuestas las tesis que de ambos conocía.* En ese sentido, puede advertirse claramente que sus referencias a las Ideas, desde el *Fedón* 78c-d hasta el *Timeo* 51d-52a (*cf.* 27d-28b), enfatizan el aspecto invariable e inmutable de ellas en contraposición al constante cambio de las cosas sensibles (éstas situadas en el ámbito de la γένεσις o "devenir" y aquéllas en el de la οὐσία o "esencia", como se delimita claramente en *República* VII, 534a). Ciertamente que, si las Ideas más de una vez son consideradas como τὸ ὄν, tal vez por antonomasia (p. e. en *Fedón* 78d y en *Rep.* VII 526e),

1 Traducimos sólo las dos primeras palabras de la frase que cita, sin duda de memoria, Platón: ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, verso incompleto y que no tiene sentido sin alguna otra palabra; además del hecho de que la forma verbal τελέθει resulta sospechosa en un presocrático, al menos con el significado de "ser". En D-K se lo toma como una mala lectura de 28 B8,38; Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 94, nota 1), en cambio, rechaza esa posibilidad y considera auténtico el verso, con alguna modificación, basándose en que Simplicio lo cita dos veces sin mencionar el *Teeteto*.

sólo son *una* para *cada cosa* (para cada multiplicidad de cosas que reciben ese nombre), pero forman un conjunto múltiple, son Ideas, *en plural* (una por cada término que usamos en el lenguaje). Esto queda dicho, como es obvio, para señalar una diferenciación patente respecto de Parménides (para quien τὸ ἐόν es ἕν, único); pero queda dicho precisamente porque, en cuanto a su condición de realidad inmutable que contrasta con la cambiante movilidad de las cosas sensibles, nos hace ver el cuadro aristotélico del nacimiento de las Ideas más como una síntesis de Heráclito-Parménides (sin suprimir del todo la búsqueda socrática de "lo común") que como una conciliación de Heráclito con Sócrates. Máxime tras el intento de superar (en el citado pasaje del *Sofista*) la polémica que advierte entre los materialistas-movilistas y los idealistas-inmovilistas.

Vale la pena hacer notar también que, ya antes de forjar lo que se ha dado en llamar "teoría de las Ideas", Platón ha pensado que, para hacer algo bien o saber si el nombre está bien puesto, hay que "mirar (βλέπειν o ἀποβλέπειν) a un "modelo". Con la explicitación de que se trata de un "modelo" ya podemos leerlo en *Eutifrón* 6e; pero con la significativa mención del verbo βλέπειν o el compuesto ἀποβλέπειν lo hallamos innúmeras veces, desde el juvenil *Laques* 197e, pasando por el *Hippias Mayor* 295d, el *Cratilo* 389a-390e, el *Gorgias* 503d, *Menón* 72c, etcétera, hasta llegar al *Timeo* 28a, donde hallamos el verbo técnico y la palabra "modelo". Aquí se explicita lo que estaba implícito en el desarrollo de la teoría, a lo largo de la obra platónica (y que Aristóteles deja de lado en su exposición, por no convenir a la misma, pero que oscurece la comprensión a quien apele a ella para entender a Platón): contra lo que decía Heráclito (B30), el cosmos ha sido hecho por un dios-artesano, quien ha "mirado" al "modelo" idéntico a sí mismo e inmutable, para lograr un resultado lo mejor posible (29a-b). Naturalmente, esto no impide que dicho resultado sea mutable, en devenir, imperfecto, pero el "modelo" nos habla de su origen y de su meta posible.

Retengamos, pues, antes de entrar en el texto del *Timeo* que más nos interesa, los siguientes elementos de juicio:

1) En 22 B30 (que Platón al menos en parte ha de haber conocido, según cabe inferir de *Rep.* VI 498a; *cf. supra*, p. 71; y si no se admitiera eso, habría que aceptar de todos modos que Platón vio —incluso exageró— la noción de movimiento

y cambio en Heráclito) leemos la *primera formulación de la permanencia del mundo a través de tres instancias temporales*: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον.

2) En 28 B8,5-6 (que tiene que haber sido conocido por Platón, y así lo reconocen casi unánimemente sus intérpretes), leemos la *primera formulación de la permanencia de lo real en una identidad consigo mismo que lo muestra inmóvil y sustraído a instancias temporales, al menos anteriores y posteriores*: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές.

3) En el *Teeteto* 180d-e Platón contrapone la afirmación de una movilidad permanente (Homero, Heráclito, etc., según se advierte comparando el pasaje con el 160d) a la afirmación de la inmovilidad de lo real por parte de Parménides y Meliso.

4) En el *Sofista* 245e-249d Platón trata de superar la antinomia entre los que afirman que todo es γένεσις y está en movimiento y los que sostienen que sólo hay οὐσία, con exclusión de movimiento.

5) En el *Timeo* 27e-28a Platón presenta una construcción artesanal del mundo en que vivimos, apelando al mito de un dios que lo hace mirando a un modelo idéntico a sí mismo e inmóvil.

6) En el *Timeo* 37d-38a (que en su contexto presentaremos en seguida) Platón narra que, para intentar hacer más semejante aún la copia al modelo, el dios miró la "eternidad" (αἰών) de éste y así dotó a aquélla de "tiempo" (χρόνος), que es una *imagen móvil de la eternidad.*

II. La diferencia entre tiempo y eternidad

1. *El texto del* Timeo *37c6-39e2*

Como ya hemos dicho, el pasaje de la obra platónica en que se encuentra delineada su concepción del tiempo y —junto con ésta— la de la eternidad, lo hallamos en uno de sus últimos diálogos, el *Timeo*. Como la parte tal vez más importante o al menos más discutida en lo concerniente a nuestro tema ocupa unos pocos párrafos dentro de un contexto más amplio y que consideramos de importancia traducir, a los efectos de su posterior análisis —que de todos modos no puede ser exhaustivo— dividiremos el texto en cinco secciones (señalizadas con números romanos), y dentro de algunas de esas secciones distinguiremos sub-secciones (mediante números arábigos); incluso, sobre todo en la sección que contiene los párrafos que más nos interesan, discerniremos dentro de las sub-secciones algunas cláusulas (marcadas cada una con una letra mayúscula; *todas estas señales nuestras irán a la izquierda del texto; a la derecha del mismo, los números correspondientes a la tradicional edición Stephanus),* que faciliten no sólo referencias posteriores, sino también la atención detenida en la misma lectura.

Previamente al pasaje que transcribimos en nuestro idioma, se describe una cosmogonía, a partir de 20 d-e. El texto del *Timeo* comienza en 17a con una conversación preliminar que desemboca en una distribución de temas para relatar, en la cual corresponde al "mejor astrónomo" de ellos, Timeo, hablar de la generación del universo y de la naturaleza humana; en 27c-d Timeo hace una suerte de invocación convencional a la divinidad para que lo inspire, y en seguida se nos presentan dos posibilidades para el accionar artesanal del dios que hará de δημιουργός: una, la de tomar como modelo a lo que es idéntico a sí mismo y eterno; otra, la de mirar a lo que está en continua transformación; dado que el dios-artesano era bueno, "la mejor de las causas", tomó lo permanente como paradigma). Esta cosmogonía implica

algo preexistente —además del demiurgo y del modelo eterno—, a lo cual Platón alude como "todo cuanto era visible" que se movía "de modo errante" y "desordenado", y que el dios decidió conducirlo "hacia [el] orden" "desde el desorden", "por considerar que aquello [= el orden] era mejor que esto [= el desorden] en todo sentido" (30a). Para eso, era necesario un "intelecto (νοῦς); pero además, dado que es imposible que exista el *noûs* "fuera de un alma", puso el *noûs* en una *psyché* y a ésta en un *sôma*, constituyendo así "el Todo". Ciertamente, el resultado es sin duda un ser vivo, hecho a imagen y semejanza del "Viviente perfecto", 30b-31b. A este relato siguen algunas consideraciones (de importancia, pero que no traducimos ni intentamos resumir en pocas palabras, pues su complejidad nos distraería de nuestro tema) acerca de la constitución del cuerpo, primero, y del alma cósmica, después, hasta que llegamos al texto que más demanda nuestra atención.

I. "Cuando el padre generador vio [al mundo] moviéndose y viviendo, ícono nacido de los dioses eternos, se regocijó; y, en su satisfacción, pensó en hacerlo aun más parecido al modelo. Y puesto que sucede que éste es un Viviente eterno (ἀίδιον) 37d se esforzó en realizar este universo de ese modo, en la medida de lo posible".

II.1.A "Ahora bien, sucedía (ἐτύγχανεν)[1] que la naturaleza del Viviente era eterna (αἰώνιος), y esto no se podía adaptar plenamente a lo engendrado; entonces [el dios] ideó una cierta imagen móvil de eternidad (αἰῶνος)".

II.1.B "Y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo, *de esta eternidad* (αἰῶνος) *que permanece en unidad* (μένοντος ἐν ἑνί) *una imagen per-*

[1] A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée* (trad. y notas, París, 1968), IV, IV, p. 32 nota 1, interpreta el cuestionamiento de Proclo al "sucedía" en lugar de "sucede" como "residente en la noción misma de τυγχάνειν, que por sí misma no indica más que una coincidencia azarosa y necesita, para su comprensión, de un participio". Pero el caso es que Proclo no ha cuestionado el τυγχάνειν anterior (en la sección I).

petua[2] (αἰώνιον εἰκόνα) *que marcha de acuerdo con* [*el*] *número,*[3] a la cual hemos llamado *tiempo* (χρόνον)".

II.2.A "En efecto, días y noches, meses y años, no existían antes de que se generase el cielo; la generación de aquéllos fue tramada simultáneamente con la constitución de éste. Ahora bien, todas ellas [*sc* los días y noches, meses y años,] son partes (μέρη) del tiempo";

II.2.B "y el 'era' y el 'será' [son] formas (εἴδη)[4] engendradas (γεγονότα) del tiempo, que inadvertidamente aplicamos de modo incorrecto a la realidad eterna (τὴν ἀίδιον οὐσίαν)".

II.2.C "Decimos, en efecto, que 'era' (ἦν), 'es' (ἔστιν) y 'será' (ἔσται), pero *sólo el 'es'* (τὸ ἔστιν) se adecua al discurso verdadero",

II.2.D "mientras el 'era' y el 'será' conviene decirlos res- 38a
pecto del devenir (γένεσιν) que transcurre en el tiempo, pues [el 'era' y el 'será'] son (ἔστιν) movimientos".

II.3.A "En cuanto a lo que siempre (ἀεὶ) es del mismo modo, inmóvilmente, no corresponde que llegue

2 Traducimos αἰώνιον por "perpetua" y no por "eterna" (como parecería más lógico, por su derivación de αἰών), porque de otro modo la traducción perdería sentido. La raíz αἰεί (ver *infra*, p. 176) confiere valor de "continuidad", pero ambiguamente, por lo cual debe mirarse el contexto para traducir correctamente.

3 Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 102 expresa: esto significa que el tiempo "es medido por una pluralidad de 'partes' recurrentes, en los periodos llamados día, mes, año".

4 Traducimos εἴδη como "formas" (también podría vertirse "tipos", "especies"), pero naturalmente no en el sentido aristotélico, donde "forma" se contrapone a "materia". En ese sentido se dirige anacrónicamente la interpretación de Proclo (*in Tim.* III, 36, 33-37, 7), quien intenta demostrar que el "era", "es" y "será" son para Platón εἴδη y no μέρη (como ha dicho de los días meses y años) del tiempo, porque "no poseen materia (ὕλη) propia, esto es la [materia] diurna, nocturna, etcétera". En los párrafos II.2.B-C y II.3.C-D se aclara más el significado de εἴδη, al advertirse que "era" y "será" son movimientos, *especies* del proceso temporal.

a ser (γίγνεσθαι) más viejo o más joven a través del tiempo",

II.3.B "ni que hubiera llegado a ser (γενέσθαι) *alguna vez* (ποτε) ni que haya llegado a ser (γεγονέναι) *ahora* (νῦν), ni que sea (ἔσεσθαι) en adelante (εἰς αὖθις)",

II.3.C "y en general [no le corresponde] nada de lo que, en tanto devenir, se aplica a [las cosas] que se mueven sensiblemente",
del tiempo, [el cual] imita a [la] eternidad (αἰῶνα)

II.3.D "sino que éstas se han convertido en formas (εἴδη) y se mueve circularmente de acuerdo con el número".

II.4.A "Y además [decimos] cosas como éstas: lo que ha 38b
generado (τὸ γέγονός) es generado (γεγονός), y lo que se genera (τὸ γιγνόμενον) es [algo que] se genera (γιγνόμενον), y lo que se generará (τὸ γενησόμενον) es [algo que] se generará (γενησόμενον), y el no-ser (τὸ μὴ ὄν) es no-ser (μὴ ὄν)".

II.4.B "De ninguna de tales [cosas] hablamos con exactitud. Pero acerca de estas cosas, tal vez no sea la presente la ocasión propicia para discutir en detalle".

II.5.A "Por consiguiente, el tiempo se generó junto con el cielo, a fin de que, habiéndose generado simultáneamente, también simultáneamente se disuelvan, *si es que alguna vez* (ἄν ποτε) les adviene una disolución";

II.5.B "y [se generó] según el modelo[5] de la naturaleza eterna (τῆς διαιωνίας φύσεως), para que fuese lo más parecido a ella".

II.5.C "En efecto, el modelo es existente (ἔστιν ὄν) por toda la eternidad (πάντα αἰῶνα), mientras el [cie- 38c
lo] se ha engendrado (γεγονώς), es (ὢν) y será

[5] Sobre este concepto, véase *infra*, p. 176.

(ἐσόμενος) a través de la totalidad del tiempo (διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον)".

III.1. "A partir de este razonamiento y de la intención del dios respecto de la génesis del tiempo, para que fuera generado el tiempo se generaron el sol, la luna y otros cinco astros, que tienen por nombre 'errantes', para delimitación y vigilancia de los números del tiempo. Habiendo fabricado el dios cuerpos para cada uno de ellos, los colocó en los circuitos, por los cuales marchaba la revolución de lo otro[6] —eran siete [circuitos] por ser siete [los cuerpos]—: la luna en el primer [circuito] en torno a la tierra; el sol en el segundo por sobre la tierra; el astro matutino [*sc* Venus] 38d
y el consagrado —se dice— a Hermes [*sc* Mercurio], recorriendo [cada uno su] círculo con velocidad al mismo paso que el sol, pero con una fuerza contraria a la de éste; de allí que el sol, el astro de Hermes y el astro matutino sobrepasan y son sobrepasados del mismo modo uno por el otro. En cuanto a los demás [planetas], dónde y por qué causas [el dios los] ha ubicado, si uno se pusiera a explicar todo, el discurso que es auxiliar perturbaría más a aquello que se tiene en vista al hablar; de acuerdo con el tiempo libre que quede, más tarde tal vez se pueda hacer una exposición digna de estas cosas".

III.2. "Después de que cada una de las [cosas] que se necesitaba para forjar en conjunto el tiempo, se puso en marcha el movimiento que le convenía, y que, ligados los cuerpos con ligaduras animadas, llegaron a ser vivientes y aprendieron lo [que les] estaba asignado, según el movimien-

6 Ver la nota siguiente.

7 En el pasaje 36b-d se describen dos movimientos principales en la esfera celeste: uno que corresponde al "círculo exterior" (lo que Aristóteles llama "primer cielo" o "cielo de las estrellas fijas"), el movimiento de lo Mismo, cuya revolución va de izquierda a derecha, según el lado de un paralelogramo, mientras que el que gira en el "círculo interior" (o cielo de las estrellas errantes o "planetas") de derecha a izquierda, según la diagonal, es el movimiento de lo Otro, que a su

to oblicuo que era el de lo Otro, marchando a 39a
través del movimiento de lo Mismo[7] y dominado
[por éste]; unos [avanzando en un círculo] mayor
que los otros; otros avanzando en un círculo me-
nor; más rápidamente los [que tenían] el círculo
menor, más lentamente los del [círculo] mayor. Y,
debido al movimiento de lo Mismo, los que más
rápidamente circulaban parecían ser sobrepasa-
dos por los que marchaban más lentamente, [aun
cuando en realidad los] sobrepasaban.[8] En efecto,
[el movimiento de lo Mismo], al enroscar en es-
piral todos sus círculos por medio del avance
doble[9] y a la vez en sentidos contrarios, [sucedía
que] el que más lentamente se alejaba de este 39b
[movimiento] más rápido pareciera [seguirlo] más
de cerca".

IV.1. "Para que hubiera una medida manifiesta para la
lentitud y la rapidez relativas con las cuales re-
corrían sus ocho movimientos, el dios encendió
una luz en la segunda de las órbitas en relación
con la tierra: lo que ahora llamamos 'sol', con
el fin de que brillara al máximo todo el cie-
lo, y participaran del número [todos] los vivien-
tes a los cuales fuera conveniente, aprendiendo
de la revolución de lo Mismo y semejante. Así
y por esto se generaron [la] noche y [el] día, 39c
formando [la] revolución del círculo único y
más inteligente.[10] [El] mes nació cuando [la]

vez se divide en siete círculos desiguales (correspondiente cada uno a un planeta); "y concedió supremacía al movimiento de lo Mismo, por ser el único que no permitió la división". Esta supremacía debe ser entendida, como dice Cornford (*Plato's Cosmology*, p. 76), "como la supremacía de la Razón en el Alma del Mundo, que regula sus otros movimientos, sus juicios y deseos" (simbolizados por el círculo de lo Otro). Por lo demás, dicho movimiento impulsa a estrellas fijas y planetas en conjunto alrededor de la tierra una vez al día.

8 Por ejemplo, la luna recorre su órbita en un mes y ve una vez a Saturno: la luna "sobrepasa" a Saturno, pero, a causa del movimiento de lo Mismo "parece" que fuera al revés (Cornford, *P.s Cosm.*, p. 113).

9 διχῆ = en dos planos diferentes (Cornford, *P.'s Cosm.*, p. 112, nota 3).

10 Conford, *P.'s Cosm.*, p. 115, nota 2: "es la indivisa revolución de lo Mismo. que es el único movimiento de translación poseído por las estrellas fijas".

luna, tras recorrer su propio círculo, ha sobrepasado a [el] sol; [el] año, cuando [el] sol ha recorrido su propio círculo".

IV.2. "En cuanto a las revoluciones de los demás [planetas] no se han puesto a pensar los hombres, a excepción de unos pocos, ni [les] han puesto nombres ni los miden entre sí observando números, de modo que, por así decirlo, no saben que los [cursos] errantes de estos [otros] *son tiempo* 39d (χρόνον)[11] y que se forman en una cantidad desconcertante y asombrosamente intrincados".

IV.3. "No obstante, no hay nada menos posible de ser concebido que el número perfecto del tiempo (ὁ τέλεος ἀριθμὸς χρόνου)[12] que cumple el año perfecto en el momento en que las velocidades relativas de las ocho revoluciones íntegras [esto es, las siete de lo Otro y la de lo Mismo,] habiendo terminado [su ciclo] simultáneamente, alcanzan la culminación, una vez medida por el círculo de lo Mismo (que marcha homogéneamente).[13]

11 Taylor, ACPT, p. 215, dice: "o sea, no saben que se puede medir el transcurso de los sucesos tanto por las revoluciones regulares del sol y de la luna como por los de cualquier otro cuerpo".

12 Se llama así porque mide un "año perfecto" (ACPT, p. 216) *Cf.* nota 13.

13 Taylor, ACPT, p. 216-217: "Puesto que, como se nos ha dicho antes (36d6), las revoluciones de los diversos círculos tienen cada uno un λόγος o *ratio* respecto de cualquier otra (la fracción $\frac{\text{rev. x}}{\text{rev. y}}$ es siempre una fracción racional), debe haber un período muy largo tras el cual todos los cuerpos celestes ocupan una vez más las precisas posiciones relativas en que estaban al comienzo, o sea, todos los planetas una vez más retornan simultáneamente a su primitiva posición en el Zodíaco. Con un conocimiento suficiente de las revoluciones de los ocho círculos, se puede descubrir la extensión de este gran ciclo, que es llamado τέλεος ἐνιαυτός, 'año perfecto', porque es una revolución completa del conjunto de todos los círculos". Este "gran año", que algunos dicen que Cleóstrato de Ténedos calculó en 8 años, Metón en 19 (ver *supra*, p. 44 y 48, notas 9 y 26) y Enópides en 59, no implica forzosamente que su fin esté "marcado por algún cataclismo cósmico [como la conflagración universal que pensaban los estoicos y atribuyeron a Heráclito] o que los sucesos del ciclo sean repetidos en el ciclo siguiente".

V. "De este modo, y con estos fines, fueron engendrados todos aquellos astros que, al marchar por el cielo, tienen fases,[14] a fin de que este [mundo] sea lo más parecido posible al Viviente perfecto e inteligible respecto de la imitación de su eterna naturaleza (διαιωνίας φύσεως)." 39e

2. *Comentario del texto traducido*

Como se habrá podido apreciar a través de la división que hemos hecho del texto, los breves pasajes que hemos señalizado como I y V hacen las veces de una suerte de introducción y conclusión, respectivamente. Al II, de mayor importancia para nosotros, lo hemos preparado para un análisis más detallado. El III y el IV constituyen la exposición más concreta de lo que Platón entiende por "tiempo", y que se mueve exclusivamente en el plano astronómico. El primero de estos dos pasajes, o sea el III, provee de trasfondo cosmogónico al segundo, al establecer la constitución de los planetas y el sentido de sus órbitas. En el IV se evidencia el papel que al menos dos de esos "planetas", el sol y la luna, cumplen en la medición numérica implicada en el tiempo; e incluye la aguda observación (IV.2) de que cualquiera de los otros cinco planetas conocidos por entonces podrían servir igualmente para medir los períodos de la vida de los seres naturales del mismo modo que se hace con el sol y la luna, hasta llegar a lo que desde hacía mucho tiempo se denominaba "gran año". El tiempo de que nos servimos parece así, por una parte, *puramente convencional,* en la medida que recurrimos para su empleo casi exclusivamente a los "astros" más visibles para nosotros, el

[14] Según Taylor, ACPT, p. 220, esto de las "fases" de los astros es una "perífrasis por πλανητά". Hace notar la diferencia entre los verbos τρέπεσθαι ("volver sobre sus pasos, revertir el curso") y στρέφεσθαι ("girar, rotar"). En ese sentido, las τροπαί del sol (solsticios) son su retroceso hacia el sur en pleno verano tras tocar el trópico de Cáncer, y hacia el norte tras tocar el trópico de Capricornio. Las τροπαί de los planetas son más complicadas aún, hacia el este y oeste, en tanto que "las estrellas fijas no tienen τροπαί: aparentemente giran sin cesar en círculos, y Timeo sostiene que cada estrella tiene una rotación sobre su eje. Estos dos movimientos pueden llamarse στροφαί, pero no los vemos 'volverse' sobre sus pasos".

sol y la luna; pero a la vez sujeto a una *realidad objetiva* —aunque sea una imitación imperfecta de un modelo perfecto— como la configuran los movimientos de *todos* los planetas.

Dentro de ese conjunto, se patentiza que el pasaje II, aunque es el que mayor relevancia adquiere para nuestro tema, constituye una suerte de digresión dentro del relato principal, que tiene por objeto explicar la generación del tiempo, o —si se prefiere— los mecanismos de que éste se compone, y, que básicamente pertenecen al campo de la astronomía. Dice Cornford: "Nosotros estamos dispuestos a hablar de lo que se genera como sucediendo 'en el tiempo y en el espacio', como si estas dos condiciones estuvieran en el mismo nivel. Platón no los considera así. El tiempo es incluido aquí entre las criaturas de la inteligencia divina que ordena el mundo. *Es un rasgo de ese orden, no una estructura preexistente.*"[1] Algo en parte similar dice Taylor, a propósito del pasaje 37e (II.2.A), en el cual se establece una simultaneidad de generación y posible disolución entre tiempo y cielo: "La cuestión consiste en que el tiempo no es algo que existe antes, después o junto a los sucesos que caracterizan la vida de la naturaleza, una suerte de trama en la cual sean puestos los sucesos, que puede incluso ser algo como una estructura propia, si no hubiera sucesos que la llenaran. En sí mismo es un carácter de los sucesos, o más bien, una expresión del carácter más universal de su naturaleza, su 'transcurso'."[2]

Naturalmente, un problema que surge inmediatamente de la lectura del *Timeo* —y que ya en la antigüedad se presentó a sus comentaristas— es hasta qué punto lo que narra Platón debe ser tomado literalmente; ya que, aun cuando se declare la simultaneidad de generación y posible destrucción del tiempo y del cielo, se ha hecho notar que "no obstante, son descritos sucesos que han tenido lugar *antes* de la creación del tiempo",[3] lo cual parece una contradicción, que algunos helenistas han buscado resolver.

1 Cornford, PC, p. 102 (subr. mío).

2 Tayor, ACPT, p. 188.

3 Las frases entrecomilladas corresponden a la nota 361 de Cherniss *Ar.'s Criticism of Plato*, p. 426; pero también el artículo de L. Tarán "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", p. 378, quien polemiza sobre todo contra el artículo de G. Vlastos: "Creation in the 'Timaeus': is it a fiction?" (de 1964, incluido en SPM), p. 409-414, quien responde

En rigor, en las páginas anteriores al texto que hemos traducido, Platón no describe "sucesos" que hayan tenido lugar *antes* de la creación del tiempo, excepto el acto mismo creador del universo por el demiurgo, pero limitándose a algunos aspectos, como la composición del cuerpo y del alma del mundo, por lo cual éste es considerado como un ser *vivo*. Y es a partir de esta consideración de que el mundo es un Viviente que Platón habla de la generación del tiempo como simultánea a la del mundo, "en el sentido de que uno no puede existir sin el otro", al decir de Cornford.[4] Claro está, la mención de la existencia de algo que "era visible", "que se movía de modo errante y desordenado" (30a) puede sugerir una instancia pre-cósmica que ha servido de material o de base para la creación (ésta ha comenzado por una conducción "hacia el orden desde el desorden"; "desorden" que torna a ser descrito y con mayor detalle en 52d-53b, tras introducir en el relato a la χώρα o lugar en el cual se mueven "las cosas que entran" en él y "las cosas que salen de él" —50c— borrosamente hasta que "el dios las constituyó del modo mejor y más bello"). Sin embargo, el hecho de que su estado sea considerado en 53b "como es natural cuando un dios está ausente", sugiere un paralelismo con el pasaje de *Leyes* X 897a-b, en que se habla de las afecciones, impulsos y otros movimientos del Alma cósmica ("movimientos primarios", que a su vez producen —o, diríamos nosotros, se expresan en— "movimientos secundarios"), "de todos los cuales se sirve el Alma", prosigue el texto de *Leyes*: "ahora bien, siempre que se le añade el intelecto divino, es [ella misma] ciertamente un dios y conduce todas las cosas hacia la rectitud y dicha; en cambio, si le adviene la insensatez, lleva a cabo todo en sentido contrario". Y el pasaje 53b del *Timeo* hace recordar asimismo el mito del *Político*, en aquel lugar (273b-e) en que se habla de un "desorden" "antes de llegar al *kósmos* actual", al que arribó gracias al *demiourgós*, pero al distanciarse de éste —que es su piloto o conductor— poco a que lo organizó" teme por la suerte del mundo del cual se ha ausentado, retoma el timón y endereza el rumbo.

a su vez a los argumentos con que Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato*, p. 426-427 y notas 361-365) cuestiona interpretaciones literales como la del mismo Vlastos, en un artículo escrito por éste en 1939, "The Disorderly Motion in the *Timaeus*" (SPM), p. 386-390.

[4] Cornford, *P.'s Cosm.*, p. 102. *Cf.* Proclo *In Tim.* III.49,29-52,16 (Diehl). Para Proclo, las palabras de 38b (= II.5A) "muestran claramente que el cielo es inengendrado e imperecedero".

Puede tratarse de un diluvio como el descrito en *Leyes* III (677a y ss.);[5] desastre que acaso se repita cíclicamente, poco vuelve a su "antigua turbulencia", hasta que "el dios o que sucedió una sola vez. Puede tratarse, específicamente en el caso del *Timeo*, de un estadio inicial, o bien de la descripción de uno de los componentes o posibles comportamientos cósmicos: en todo caso, en el texto que hemos traducido el tiempo es inherente al orden y señalizado por los astros en la forma descrita.

3. *La evolución del término aión después de la era arcaica*

Si bien en Platón hallamos por primera vez en la literatura griega que conocemos dos adjetivos que significan "eterno", αἰώνιος y διαιώνιος —el primero de los cuales, no obstante, como advertimos en p. 162, nota 2, padece aquí un uso ambiguo o dual— también leemos en el *Timeo* un tercer adjetivo (ἀΐδιος) que debe provenir cuando menos del siglo v a.C. Pero ante todo encontramos el vocablo del cual derivan los dos primeros adjetivos, *aión*, cuya larga trayectoria vimos (p. 27 y ss.) iniciarse en Homero. Y como esta última palabra-madre es la que en Platón traducimos por 'eternidad", debemos interiorizarnos, si no de toda su evolución semántica (lo cual exige una tarea que excede largamente los límites de este trabajo; por lo demás, hemos visto que Degani[1] mostraba que no hay una *Grundbedeutung* que prevaleciera mecánicamente en esa evolución— al menos de algunos pasos presuntamente esenciales de la misma, para tratar de percibir mejor el paso que corresponde a Platón.

Uno de los ensayos más interesantes y que mayor material brindan es el de Festugière,[2] quien, basándose en el pasaje 279a22-30 del tratado *Del Cielo* de Aristóteles, sostiene que el

[5] F. Solmsen ("Hesiodics motifs in Plato", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique VII.*, p. 186-190) formula algunas consideraciones sobre la posible conexión de pasajes como los que menciono aquí del *Político, Timeo* y *Leyes*, III (*cf.* en el mismo volumen, p. 197 y ss., la discusión con K.v.Fritz y otros, aunque en ella no se menciona al *Timeo* y se discute más la relación del mito del *Político* con Hesíodo).

[1] Degani, p. 29 y *ss.* (*supra*, p. 29). *Cf.* Chantraine, *Dict. Etym.* I, p. 42.

[2] A. J. Festugière, "Le sens philosophique du mot AIΩN. A propos d'Aristote, *De Caelo*, I, 9", en PP XI, 1949, p. 178-189.

sentido de "eternidad" que ha adquirido *aión* ha surgido de la noción de "período de vida de cada individuo", que ha llegado a aplicar a la duración infinita del mundo y de lo divino. Ya en Esquilo, *Suplicantes* 574,[3] leemos de Zeus que δι' αἰῶνος κρέων ἀπαύστου: Zeus reina durante "una vida sin fin". "Este es el epíteto que da el sentido de eternidad: al ser Zeus inmortal, la duración de su vida, su *aión* es *ápaustos* (*Cf.* Parm. 8,26 s.: αὐτὰρ ἀκίνητον ...ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, Pl. *Tim.* 36e4: el Alma del Mundo θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς σύμπαντα χρόνον)".[4]

Al preguntarse por la inversión semántica producida en la relación entre *aión* y *chrónos* desde Eurípides (y su famosa frase de *Heráclides* 900: Αἰὼν Χρόνου παῖς) hasta Proclo (quien, siguiendo la caracterización de Platón en el *Timeo* 37d = II.1.B, del tiempo como imagen de la eternidad, dice *In Remp.* II, p. 17,10 Kroll: αἰὼν τοῦ χρόνου πατήρ, de modo que el hijo se ha convertido en padre), Festugière entiende que estamos frente a la evolución indicada por Aristóteles en el citado pasaje de *Del Cielo*: "En otros términos, me parece que esta evolución se ha debido a pensadores que han razonado sobre la duración de la vida —el αἰών— del Cielo o del Mundo, y han reconocido que, en este caso, el αἰών carecía verdaderamente de fin; a la vez, y habiendo sido declarado inmortal el Cielo o el Mundo, se lo debía tener por dios o al menos divino: el αἰὼν ἄπαυστος del Mundo se conjugaba con el αἰὼν ἄπαυστος de Zeus. De hecho es en un filósofo, Empédocles, donde lo hallamos por primera vez".[5] De la duración de la vida del Esfero, que se renueva incesantemente, Festugière entiende que se pasa a "una duración de la vida sin límites. Cuando esta duración de la Vida es la del αὐτοζῷον que contiene a todos los Inteligibles inmutables, y que por eso es también inmóvil, el αἰών se convierte en eternidad en sentido propio, el eterno presente".[6]

Pero en esta descripción hay algunas ecuaciones y saltos carentes de lógica. Zeus *nace*, vive, no muere pero *se mueve*.[7]

[3] Pasaje descuidado por completo por J. de Romilly, *Le Temps dans la tragédie*; omisión tanto más significativa cuanto que (en p. 10, nota 4) imputa a Degani (quien cita dicho pasaje dos veces, p. 64 y 73) el que en su libro de 158 p. "No acuerde más que un breve capítulo de 12 páginas a 'la tragedia, la comedia y la prosa' !".

[4] Festugière, art. cit., p. 175.

[5] *Id.*, p .176. Es el fr.16 D-K. Aunque Simplicio dice que el ἄσπετος αἰών de Emp. 16, 2 se refiere a la Amistad y al Odio, Festugière entiende que, de una u otra manera, concierne al Esfero; en todo caso, pensamos nosotros, vale para el ciclo cósmico.

[6] *Id.*, p. 187

[7] Respecto de la frase de Esquilo, véase, además de Degani, el *Index Aeschyleus* de G. Italie, p. 10 y 23.

¿Cómo puede ser comparado con el ὄν de Parménides B8,26, ἀκινητον, ἄναρχον y ἄπαυστον, que *no se mueve, no tiene un comienzo ni un fin,* porque está fijo, ἐν πείρασι δεσμῶν? No es en Parménides este *ón ápauston* algo que pueda tener "duración", como el ordenamiento universal de 22 B30 o el Esfero (o el Amor y el Odio, véase nota 5). Por lo mismo debe deslindarse de tal confusión al *ápaustos* del *Timeo* 36e, que adjetiva al *bíos* del Alma del Mundo, dado que transcurre "a lo largo de todo el tiempo". Aquí el epíteto del *bíos* del Alma cósmica puede emparentarse con el del Zeus de Esquilo y con el del "cielo" aristotélico (*Del Cielo* II 1,284a8-10), pero nunca con el de Parménides 8,26-27. Y por lo mismo, mucho menos con el *aión* del *Timeo* 37d (II.1.A-B). Adviértase que, muy pocos capítulos después de aquel en que se halla el pasaje de *Del Cielo* que Festugière utiliza para trazar la presunta evolución semántica de *aión*, Aristóteles afirma (al comienzo del libro II 283b27-29, del cual ya hemos extraído una significativa frase) que el cielo "es uno y perpetuo (ἀίδιος), que no tiene principio ni fin en cuanto a su duración total (τοῦ παντὸς αἰῶνος)". Aquí nos hemos atenido a la traducción habitual de *aión* por "duración", aunque, como se ve por I 9,279a21-22 y el texto citado por Festugière, en todo caso se trata de la "extensión de la vida en el tiempo".

Ciertamente, también en el *Timeo* platónico la eternidad es asignada a un Viviente perfecto, y en éste sin duda piensa Aristóteles en algunas de las páginas más platónicas de la *Metafísica* XII 7: "decimos que Dios es un viviente eterno (ἀίδιον) perfecto, de modo que [la] vida y la duración (αἰών) continua y eterna (ἀίδιος) correspondía al dios" (1072b28-30). Aquí aunque el uso de *aión* en un sentido que sigue pareciendo "duración" (ya que necesita incluso de ἀίδιος para asegurarse la condición de "eternidad") sugiere aún "perpetuidad", tal vez sea una situación ésta difícil de precisar terminológicamente para Aristóteles. Pero en el texto que viene a continuación del párrafo traducido, afirma Aristóteles, tras unas breves referencias a los pitagóricos y a Espeusipo, que lo dicho muestra que hay "una cierta sustancia *eterna e inmóvil*" (οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος, 1073a4). Entiendo que su declaración casi inmediata (a7) de que "mueve un *tiempo infinito*" debe interpretarse como que *el tiempo corresponde a lo movido.* El motor es, en efecto, inmóvil, como ya se ha visto, en tanto que "el tiempo es el número del movimiento" (*Física* IV 12, 219b1-2, *Del Cielo* I 9, 279a 14-15). A través de la obra aristotélica hallaríamos, entonces, también una realidad *viviente eterna e inmóvil,* distinta de la perpetuidad de la realidad cósmica movida por aquélla; pero esto resulta mucho menos claro, naturalmen-

te, que la contraposición entre "tiempo" y "eternidad" que nos traza Platón en el *Timeo*, como correctamente señala Degani.[8]

Es seguramente importante insistir en la diferencia entre el contenido conceptual que da Platón a *aión* y el provisto por Aristóteles, ya que Cornford habla del *aión* del *Timeo* como "la eterna *duración* sin cambio".[9] En el otro extremo de las interpretaciones, Degani habla de "la extratemporalidad *puntual* del αἰών" en Platón (en contraposición con "la temporalidad múltiple del χρόνος"); "*puntualidad* aorística que excluye pasado y futuro y reduce todo al 'es' ".[10] Degani añade significativamente: "así como el punto matemático está privado de dimensión". Esto de la "puntualidad" se asemeja notoriamente al "instante" o lo "instantáneo" (τὸ ἐφθαίνης, palabra también empleada por Degani,[11] aunque sin citar expresamente el diálogo *Parménides*) del final de la segunda hipótesis del *Parménides*. Allí el "instante" "no está en el tiempo" (156d-e), y es considerado por Cornford[12] en estos términos: "el tratamiento de Platón del instante como el punto 'hasta el cual' o 'desde el cual' se produce la transición, nos recuerda su nota de que el punto es 'una ficción [δόγμα] de geómetras'; 'llamó punto al comienzo de una línea, mientras hablaba con frecuencia de líneas indivisibles' [Arist. *Met.* A 9, 992a21-22]". Y aunque Aristóteles objeta esto que él atribuye a Platón, Cornford[13] interpreta que el mismo Aristóteles dice algo similar: "el 'ahora' (τὸ νῦν) es como el punto indivisible de una línea" (*Del Cielo* III 1, 300a14; *cf. Fís.* IV 11,220a9-11, donde añade: "el 'ahora' no es parte del tiempo ni es división del movimiento, como tampoco el punto [es división] de la línea", 220a19-20).[14]

8 Degani, p. 84-85.

9 Cornford, *P.'s Cosm.*, p. 102 (subr. mío); a continuación añade: "el concepto de duración sin cambio, como atributo del ser real, que fue formulado por primera vez por Parménides". Tal concepción permite a Tarán (p. 175 y 184, notas 1 y 18) rechazar esa idea de eternidad, puesto que para Platón la duración implica movimiento, al contrario de lo eterno.

10 Degani, p. 80-81 (subr. míos). En este último caso, Degani extiende el concepto (de "puntualidad aorística" del *aión*) también a Parménides.

11 Degani, p. 82, nota 124.

12 *Cornford, Plato and Parmenides*, p. 201.

13 *Idem*, p. 201-202 y nota 1.

14 Pero corresponde aclarar que el νῦν no tiene ni con mucho, para Aristóteles, el carácter "súbito" o "instantáneo" del ἐξαίφνης; de otro

No podemos extendernos en un examen de *tò exaíphnes* del *Parménides*. Pero lo dicho anteriormente muestra una contradicción de Degani entre su concepción del *aión* como "puntualidad aorística" (terminología que sin duda alude al carácter temporal puntual del aoristo griego, en contraposición a la índole "durativa" del imperfecto y de ciertos usos del presente) y la negación del tiempo por carecer de "la *estabilidad* del 'es', fuera del tiempo, que es un eterno presente".[15] El μένειν ἐν ἑνί, "permanecer en unidad", introduce un elemento que excluye tanto la "duración" temporal como la "puntualidad aorística". Ya volveremos sobre el tema al hablar del "presente" en el *Timeo*, pero por ahora baste decir que en *aión* no se trata de una *permanencia a lo largo de* (o *a través de*) un curso de *acontecimientos* sino de una *permanencia en unidad*, en identidad consigo mismo, que excluye consiguientemente "duración", pero que tampoco puede reducirse a la casi ficticia instantaneidad de *tò exaíphnes* (recuérdese que esta palabra tiene la connotación de "súbito", "repetino"), la cual "no está en el tiempo" precisamente por no ser más que un imaginario punto de tránsito, pero no porque pertenezca a un ámbito de "eternidad".[16]

4. *El vocabulario platónico referente a lo eterno*

Veamos ahora los tres adjetivos que usa Platón en el *Timeo* para significar "eterno". El único de ellos de cuya

modo no podría decir que lo percibimos "como uno" referido a un "antes" y un "después" (*Fís.* IV, 11, 219a30-32).

15 Degani, p. 80 (subr. mío).

16 Prescindo aquí del análisis de interpretaciones como la de P. Friedländer (*Plato*, III, trad. ingl. H. Meyerhoff, p. 206-207) de que este ἐξαίφνης constituya una "síntesis" de la antinomia —planteada en las páginas anteriores del *Parménides*— entre la participación de lo Uno en todo lo que existe y el rechazo de tal participación; o como la de N. Hartmann (*Platos Logik des Seins*, p. 355-360) de que el ἐξαίφνης como μεταξύ entre κίνησις y στάσις permite, como otros conceptos que en obras de Platón hacen el papel de μεταξύ, la "continuidad", y, en este caso más que en otros, la del pensamiento. Entiendo que el tratamiento del tiempo en el *Parménides* (140-e-141e, 151e-155d y 155e-155b) está enmarcado en una *temática distinta* a la del *Timeo*, y por ende no nos ayuda a resolver la interpretación de la relación "tiempo-eternidad" en Platón.

existencia anterior a Platón tenemos noticias es ἀίδιος. Si descartamos algunos ejemplos de usos arcaicos de autenticidad discutida, sólo lo encontramos con seguridad desde mediados del siglo v. El fr. 4 (D-K) de Meliso indica *perpetuidad*: "nada que tenga principio ni fin es perpetuo (ἀίδιον) e infinito (ἄπειρον). Traducimos "perpetuo" y no "eterno", a pesar de que Meliso diga, similarmente a Parménides "no tiene principio ni fin, porque esta frase también figura en el fr. 2, a continuación de una fórmula similar a la de Heráclito B30 (y que, por ende, Parménides rechazaría): ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. El fr.7 repite los dos epítetos que citamos del fr.4.

En general, el vocablo ἀίδιος es usado para expresar una duración prolongada: así en el orador Antifonte, donde lo hallamos junto a (χρόνος (I 21: τὸν ἀίδιον χρόνον, "por todo el tiempo"), o en el historiador Tucídides (IV 20: los lacedemonios instaron a los atenienses a no obrar de modo que les tuvieran un "odio incesante", ἀΐδιον ἔχθραν).

Como es fácil advertir, διαιώνιος es un vocablo compuesto por αἰώνιος y la preposición διά; no sé si el frecuente uso de esta preposición con el genitivo de αἰών en la literatura precedente, δι' αἰῶνος,[1] puede haber sugerido el acoplamiento que da como resultado el susodicho adjetivo, tal como lo leemos en el *Timeo* 39e (= V). Su acepción es aquí unívocamente la de "eterna", referida a la naturaleza del modelo.

El tercer adjetivo, αἰῶνιος, no es ciertamente tan unívoco como su compuesto, según ya vimos. En 37d = II.1.A se refiere al modelo, y por ende es indudable su significado de "eterno". Pero inmediatamente (II.1.B) califica a la copia: "hizo, de esta eternidad (αἰῶν) [...], una imagen perpetua (αἰώνιον εἰκόνα) [...] a la cual hemos llamado 'tiempo'."

Señala al respecto Cherniss: "puesto que en el mismo párrafo Platón dice que la copia no podría ser αἰώνιος como es el modelo (37c3-4), parece ser una contradicción no disfrazada llamar al tiempo una αἰώνιον εἰκόνα, 'imagen eterna' (37d7), y la enmienda sugerida por Cornford, ἀένανον εἰκόνα, 'imagen siempre fluyente', no parece muy plausible [...] si Platón escribió αἰώνιον aquí, debemos suponer que lo hizo con plena conciencia de la aparente autocontradicción, y consiguientemente con la intención de poner especial énfasis

[1] *Cf.* el caso de Esquilo, *Suplicantes* 574 (*supra*, p. 171).

en alguna característica del tiempo que para la forma de su exposición es inadecuado describir".[2]

Vlastos replica: "Platón no dice que la imagen no es αἰωνιος, sino que no es 'plenamente', 'perfectamente' así ...No hay por lo tanto mayor contradicción entre decir que el tiempo es una imagen αἰώνιος de αἰών que la que habría al decir que Helena es una imagen bella de la Belleza, inmediatamente después de admitir, por cierto que con énfasis, que aquélla no es παντελῶς bella".[3]

Por su parte, Tarán tercia en la discusión: "como Platón mismo implica en el *Timeo* 37d7, cuando dice que el demiurgo hizo del tiempo una 'imagen eterna' (αἰώνιον εἰκόνα), el universo puede imitar más estrechamente al modelo que en sí es eterno (37d3). Puesto que la palabra αἰώνιος es aplicada al modelo y a la copia, en este segundo caso no puede significar sólo imperecibilidad: debe haber algo común al modelo y a la copia, para que de ambos pueda ser dicho αἰώνιος. Y el *Timeo* 37a6-38b5 implica la respuesta: tanto el modelo como la copia son αἰώνιος, pero mientras el primero es eterno y atemporal, la última posee la eternidad de la duración infinita".[4]

Como se ve, Tarán escoge como solución la de distinguir dos modos de "eternidad", al segundo de los cuales, en base al *Timeo,* preferimos —siguiendo a Cherniss— llamar 'perpetuidad". En principio, para no hacer una mera cuestión de preferencias terminológicas, basta con apelar al parentesco o raíz común que tienen αἰών, αἰώνιος y αἰεί (y ἀίδιος),[5] y certificar el maíz de *continuidad* que suelen expresar, y que pueden hacerlos valer tanto para lo que llamamos "eternidad" cuanto para lo que preferimos decir "perpetuidad".

Ciertamente, como dice Vlastos, en II.1.A *no* se dice que el αἰώνιος propio de la naturaleza del modelo *no* corresponda a la imagen: "esto", dice Platón, "no se podía adaptar plenamente (παντελῶς) a lo engendrado", por lo cual el demiurgo concibió "una cierta imagen móvil de eternidad". Y luego, en II.1.B, puede entonces verse la aplicación del αἰώνιος a lo engendrado: "hizo, de esta eternidad (αἰών) que permanece en unidad una imagen αἰώνιος, que marcha de acuerdo al número". Cuando Tarán dice que el αἰώνιος, apli-

2 Cherniss, *Ar's. Crit. of Plato*, p. 419, nota 350.
3 Vlastos, "Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?" (SPM), p. 408.
4 Tarán, "The Creation Myth" (ed. cit.), p. 397-398, nota 60.
5 Chantraine, *Dict. Etym.* I, p. 42-43.

cado al modelo debe significar "eterno y atemporal", en tanto que, referido al tiempo, implica "eterno en cuanto dura infinitamente", implícitamente hace consistir la diferencia en una negación o ausencia de duración en el modelo. Pero, en todo caso, *en el texto Platón explicita otra diferencia*: la eternidad consiste en "permanencia en la unidad" (identidad consigo misma), mientras el tiempo, en la medida en que es una imitación de la eternidad (y en esa medida es αἰώνιος, en el sentido de "perpetuo", ya que hay concepciones del tiempo limitado), "marcha en la multiplicidad" (transformación continua). El αἰώνιος vale para el modelo y para la copia, como *"continuidad"*, pero no se puede "adaptar plenamente a lo engendrado", ya que éste, por naturaleza, está sujeto a los cambios del devenir. Lo que se le confiere, al hacerlo αἰώνιος, es la *continuidad* ordenada mediante astros y planetas que se mueven circularmente (*cf.* II.1.B: "marcha de acuerdo con el número", y V: "fueron engendrados todos aquellos astros que, al marchar por el cielo, tienen fases, a fin de que este mundo sea lo más parecido posible al Viviente perfecto e inteligible respecto de la imitación de su eterna naturaleza").

5. *El lenguaje de las instancias temporales*

En el tiempo perpetuo que el demiurgo ha conferido al mundo engendrado, para que se asemejara lo más posible al modelo eterno, se distinguen tres instancias (o "formas" o "especies", *eide*, como las denomina Platón): pasado, presente y futuro. El hecho de que en II.2.B y en II.2.D se mencione, como *eide* del tiempo, sólo el "era" y el "será", no excluye, por supuesto, el "es" (única forma verbal que es correcto emplear para referir al modelo, según se afirma en II.2.C) ya que la frase de II.2.B *no dice* que sólo esas dos *sean las formas* que es correcto atribuir al tiempo, sino sólo que *son únicamente formas del tiempo*, y, por ende, es incorrecto que las apliquemos a la realidad eterna.

Sería, por lo demás, un tiempo muy curioso el que careciera de presente, y del pasado fuera directamente a parar al futuro. De todos modos, el pasaje II.5.C nos da seguridades de que Platón considera que son tres las instancias temporales: el modelo "es" "por toda la eternidad"; el cielo o

mundo, en cambio, "ha sido engendrado, es y será a través del tiempo íntegro". Ciertamente, en este último párafo Platón no está ya haciendo metalenguaje ni precisiones lingüísticas de tipo alguno, por lo cual no sería lícito entender que el "ha sido engendrado" (o "ha llegado a ser") reemplaza al "siempre era" (ἀεὶ ἦν) de Heráclito o al menos al "era" de II.2.B, II.2.C y II.2.D. Por de pronto, decir que el mundo "era" es lingüísticamente correcto, según se aclara expresamente en esos pasajes. Que el mundo "era siempre", como dicen el fr.30 de Heráclito y el 2 de Meliso, podemos leerlo tras el "ha sido engendrado", con la sola condición de *no tomar literalmente* la aseveración de que el tiempo y el cielo *se generaron* (juntos, dice el texto, pero no es esa simultaneidad lo que interesa ahora), sino interpretando esta declaración de su *génesis* como un modo de contraponer su *devenir* continuo (recordemos que es el mismo verbo γίγνομαι el que, según los contextos, traducimos "engendrarse", "generarse", "devenir", "llegar a ser", etc.) al de la *ousía* eterna, que permanece idéntica a sí misma, sin cambio alguno. Pero, como mínimo, en II.5.C verificamos que para Platón *la instancia presente es, como la futura, una instancia temporal.*

De todos modos, al hacer las precisiones lingüísticas mencionadas, hallamos un elemento cuya explicitación es novedosa: el "era" y el "será" son "movimientos" (38a = II.2.D). Esto es sin duda lo que ha inducido a Tarán a la interpretación que más arriba (en p. 145) hemos calificado de "extraña", según la cual "cuando 'es' es aplicado al modelo eterno, no es la forma presente del verbo ser, sino un modo de existencia que consiste en la intemporalidad".[1] Anteriormente a dicha interpretación, Tarán habla de "procesos" en lugar de "movimientos", argumentando: "Cornford (*Plato's Cosmology*, p. 89) traduce κίνησις como 'movimientos'; es más propio, sin embargo, traducir κίνησις como 'cambio', o 'proceso', porque κίνησις incluye para Platón tanto movimiento como cambio". "Este pasaje del *Timeo* muestra que para Platón es incorrecto aplicar a lo que es atemporal la fórmula de Heráclito y Meliso, porque pasado, presente y futuro sólo pueden ser una medida en un proceso".[2]

La afirmación de que "es", referido al modelo eterno, no

[1] Tarán, p. 184, nota 19.
[2] Tarán, p. 183-184 y nota 18.

es el presente del verbo ser, es en sí mismo incorrecta, ya que "es", ἔστιν, corresponde gramaticalmente, sin dejar lugar a dudas, al presente del verbo "ser" (εἶναι), en tercera persona singular (modo indicativo). Pero el aspecto gramatical y la incongruencia de la interpretación de Tarán en ese plano es secundaria. Lo que Tarán ha querido decir, entiendo, es que, aplicado al modelo eterno, el "es" *no tiene el mismo significado que cuando ordinariamente se utiliza* como forma presente (tercera persona singular del indicativo) del verbo "ser". Y esto puede ser compartido,[3] pero no resuelve el problema que ofrece el hecho de que Platón diga sólo del "era" y del "será" que son κινήσεις (tradúzcase esta palabra como "movimientos" o como "procesos", ya que el problema no está en esa traducción). Porque, cuando menos, uno tendría que suponer que el "es", cuando es aplicado al cielo o mundo, es también κίνησις (¿no está esto implicado al afirmarse en 38b = II.3.B-C, que expresiones como las de que "haya llegado a ser ahora", γεγονέναι νῦν, corresponden "a las cosas que se mueven sensiblemente"?). Y sin embargo, *Platón no dice explícitamente que el presente sea un movimiento,* lo cual nos lleva a suponer que, independientemente de que el tiempo sea un flujo a través de las tres instancias, que sin cesar deviene cada una en la siguiente, *ha hallado en el presente indicativo del verbo "ser", o sea "es', algo que pueda valer para su concepto de eternidad.*[4] Y por eso, entiendo, *no* dice que el "es" *no* deba ser aplicado al modelo, aun siendo una forma verbal.

El hecho es que ni Fränkel, ni Stokes, ni Tarán ni ningún investigador que, como ellos, niegue la influencia de Parmé-

3 Proclo (*In Tim.* III 42, 24-33) lo explica así: "de estas tres [formas], el 'era', 'es' y 'será', no conviene decir las [formas] extremas respecto de los inteligibles, sino sólo la intermedia, ¿o acaso ninguna? En efecto, el 'es' que se cordina con el 'era' y el 'será) no conviene a los inteligibles; sólo aquel ['es'] alejado totalmente de aquéllos, y que no tiene reflejo alguno del tiempo y [está] delimitado según la medida de lo Eterno, es atribuible a los dioses y a los inteligibles. Porque así como hay un 'siempre' tanto para lo eterno como para lo temporal, también es doble el 'es': el que armoniza con los seres verdaderamente reales y el [que armoniza] con las cosas del mundo".

4 Plotino, parafraseando el *Timeo,* entiende *lo eterno* como el "Viviente" *"que existe siempre en el presente"* (ἐν τῷ παρόντι ἀεί; presente que se presta para ser referido a la eternidad: *"el 'ahora'* (τὸ νῦν) *es más afín que lo pasado* (τὸ παρεληλυθός) *a la eternidad"* (*In Tim.,* III 16, 12-13).

nides sobre este pasaje del *Timeo*, han explicado, que yo sepa al menos, *porqué el "es" es escogido por Platón para denotar un rasgo básico específico de lo eterno*. El motivo no es, por ejemplo, el considerar que el "era" y el "será" son κίνήσεις, ya que, como queda dicho, el proceso temporal implica también la instancia presente como un tránsito del pasado al futuro. Y Tarán lo reconoce, cuando advierte que "nada impide al 'es' ser usado respecto del proceso".[5]

Sólo si uno piensa, como Parménides, que decir que algo "era" implica que "ya no es", y que decir que algo "será" vale tanto como afirmar que "todavía no es" (D-K 28 B8,20) puede tal vez aproximarse al posible motivo. O bien si uno piensa el *ésti* como un *páresti* (un *Gegenwärtige* que sea a la vez *Anwesende*, para decirlo con los vocablos germanos que usamos *supra*, p. 151 nota 27), cabe la posibilidad de concebir a la eternidad como *permanente en su unidad*. Y recuérdese que también esto lo leíamos en Parménides B8, 29-30, lo mismo que su condición de "inmóvil" *Timeo* 38a = II.3.A; *cf.* Parménides B8,26 y 38).

Se podrá alegar que Platón no piensa que lo que "era" "ya no es" y lo que 'será" "aún no es", puesto que nos dice, como vimos (38c = II.5.C) que el cielo "ha sido engendrado, es y será". Pero eso implica un proceso, una *génesis*, como gusta decir *Platón* (*cf.* II.2.D, además de los diversos pasajes en que usa el verbo γίγνομαι, con la variedad de traducciones posibles a que hemos aludido más arriba, en p. 163). Cuando se rechaza la *génesis*, al menos respecto de una *realidad fundamental* —como la que, por lo menos desde *Rep.* VII 534a-b, Platón llama *ousia* y la contrapone a la *génesis*—, *respecto de esa realidad al menos rechaza el proceso* y resulta válido el rechazo del lenguaje de las instancias temporales.

Si quisiera aventurar una motivación que no se lea siempre en los textos (y menos en el *Timeo*), yo pensaría en un éxtasis religioso o en alguna vivencia similar (p. e. un momento intenso de amor, la detención ante una puesta de sol, una concentración atenta en algo que produce goce espiritual), que suele dejar como saldo una nostalgia por el hecho

[5] Tarán, p. 175, notas 20 y 22.

[6] H. H. Joachim (comentario a *Aristotle. The Nichomachean Ethics*, ed. D. A. Rees, Oxford, 1951, p. 277) interpreta el pasaje de *Et. Nicóm.* X 4, 1174b7-9 (δόξειε δ'ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἡδέσθαι δέ · τὸ γὰρ ἐν τῶ νῦν ὅλον τι, texto que Cornford, p. 201, nota 1, compara con el pasaje 156e del diálogo

de haber cesado, aparejada a menudo con una pérdida de la noción del tiempo transcurrido durante la vivencia.[6]

No necesitamos asumir una perspectiva filosófica moderna para imaginarnos tal situación. Platón, excelente observador de estados anímicos y de distintas experiencias del alma, describe a veces vivencias de esa índole, como el caso del *Banquete* 210a-212a o del *Fedro* 249c-253c (que Plotino tiene por fuente en *Enéada* "Sobre lo Bello" I 6). De modo que la hipótesis de que haya arribado a su concepción de "eternidad" sobre la base de experiencias de esa especie no debe parecer extravagante. Si algo semejante puede haber motivado a Parménides, tenemos menos elementos de juicio para sospecharlo, aunque no deja de ser incitante, a esos efectos, el hecho de que exponga su tesis como revelación personal de una diosa.

En todo caso, existiera o no una vivencia mística en la obra de Parménides o de Platón o en la de ambos, nos parece claro que el texto del *Timeo* (37e-38e = II.2.A.— II.5.C) se apoya en la lectura de Parménides (y muy probablemente también en la de Heráclito y Meliso), aunque admitamos la posibilidad que sugiere Cherniss, en el sentido de que Parménides ha empleado —según Platón— un lenguaje incorrecto para expresarse, al anteponer al ἔστιν una palabra como νῦν.[7]

Pues bien, si estaba preanunciado en Parménides el concepto de "eternidad" (que insistimos en contraponer al de la perpetuidad heracliteana), es en el pasaje analizado del *Timeo* donde aparece explicitado por primera vez. Y cabe observar que Platón, como Parménides, contrapone el ámbito del "es" permanente al cambiante ámbito del "era" y del "será". Pero también puede observarse que Platón considera

Parménides, en que "lo instantáneo" "no está en tiempo alguno") en en sentido de que el goce "no necesita estar en el tiempo. Sentimos goce ahora —en el momento presente— y lo que está comprendido en el ahora tiene una cierta completitud o totalidad, no apunta más allá de sí mismo para completarse". No pretendemos, claro está, —aun suponiendo que la interpretación de Joachim sea correcta— que esto sea exactamente lo que estamos diciendo, pero vale como una madura reflexión de Aristóteles sobre el afincamiento del goce en el presente, al punto de que *parecería* sustraerse el tiempo (subrayo el "parecería" porque así dice Aristóteles al comienzo del pasaje citado: δόξειε ἄν).

7 En lo cual conviene no olvidar que un griego, Proclo, considera que τὸ νῦν "es más afín a la eternidad" (ver p. 179, nota 4).

al primer ámbito como originario, como "modelo", y al segundo como copia, como "imitación" del primero.

Naturalmente, el mecanismo de concepción de la eternidad en la mente humana ha sido inverso al del proceso cosmogónico. Dice Bonifaz Nuño: "es imposible pensar en la eternidad si no se le prestan las bases del tiempo, porque únicamente lo que ocurre en éste puede alcanzar la infinita realización en aquélla".[8] De este modo, haya nacido o no el concepto de "eternidad" en Platón a raíz de una vivencia mística, —o, en fin, extática—, es patente que ha sido concebido a imagen y semejanza del tiempo, pero de un tiempo detenido en un presente continuo y dichoso.

[8] R. Bonifaz Nuño, *Tiempo y eternidad en Virgilio*, p. 15.

APÉNDICE I

EL PRESENTE ETERNO EN LA VISIÓN DE OSTIA

Como un pequeño anexo a nuestra interpretación de las nociones de "tiempo" y "eternidad" desde Homero hasta Platón, intentaremos ejemplificar sucintamente la muy probable influencia del manejo de la terminología correspondiente por Platón sobre la descripción que hace San Agustín de un importante episodio de su vida.

El episodio a que nos referimos se ha producido alrededor del año 387 d.C., cuando Agustín se bautizó a los 33 años de edad, pero el relato del mismo es bastante posterior (las *Confesiones,* en efecto, que es donde leemos el relato, datan del año 400); de modo que, si en el momento de aquella vivencia tal vez Agustín no conocía tanto la filosofía platónica o neoplatónica, ese conocimiento ejercía ya notoria influencia en sus escritos. Y así ha podido dejar su sello en la narración de algo que, rico vivencialmente de por sí, sólo merced a ese sello permite ser enfocado con las categorías que acabamos de ver en el *Timeo.*

Tras bautizarse en Milán, Agustín emprendió el regreso hacia la tierra natal africana, pero se detuvo en Ostia, junto al Tíber, para embarcarse, y allí tuvo el último encuentro con su madre, ya que ésta murió inmediatamente después. Pero la conversación sostenida entre ambos, que culmina en un éxtasis de Mónica o de su hijo o de ambos, es relatada en *Confesiones* IX 10,23-26 en forma muy sucinta, y con un núcleo vital expresado conceptualmente de tal modo, que es imposible para nosotros no relacionarlo con el pasaje del *Timeo* 37e y ss.

No hemos realizado —ni cabía en el marco de nuestra investigación— una averiguación de las posibilidades de influencia efectiva que pudieran haber existido, pero lo más seguro parece ser la de una relación indirecta, a través del tratado

de Plotino "Sobre la eternidad y el tiempo" (*Enéadas* III 7; más concretamente III 7,3). Ciertamente, no hemos podido hallar la mención de tal referencia —lo que nos ha sorprendido, pero debe tomarse sin duda como parte de nuestro deficiente conocimiento de los estudios sobre San Agustín—, ya que Paul Henry[1] habla de la influencia de "un número muy pequeños de libros de Plotino", en traducción latina de Mario Victorino, entre los cuales "figuraría muy probablemente 'Sobre las tres hipóstasis principales' (*En.* V 1) y ciertamente el de 'Sobre lo bello' (*En.* I 6)", este último ya citado por nosotros como influido por Platón. Y Guitton, quien ha escrito todo un libro sobre el tiempo y eternidad en Plotino y San Agustín, no menciona la conexión que para nosotros es manifiesta, ni siquiera cuando se ocupa detenidamente del éxtasis de Ostia. Es más: al citar en latín el texto *casi* completo que más nos llama la atención dentro de dicho relato, para nuestro asombro saltea las palabras que allí entendemos transparentan la caracterización platónico-plotiniana de lo eterno.[2]

Pero vayamos al texto agustiniano. En él se nos narra: en la Ostia Tiberina "conversábamos solos, dulcemente, y 'olvidándonos de las cosas pasadas, nos extendíamos hacia las futuras' [Pablo, *Filipenses* III.13], inquiríamos entre nosotros frente a la Verdad presente, que eres Tú, cuál sería la vida eterna (*vita aeterna*) de los santos, 'que el ojo no ha visto, que el oído no ha oído y el corazón de los hombres no comprendería' [Pablo, I Corintios II.9]. Abríamos anhelantes la boca de nuestro corazón hacia las corrientes soberanas de tu fuente, 'fuente de vida', que 'está en ti' [Salmo 35,10], para captar lo poco que nos permitiera pensar de algún modo algo tan grande. Y como nuestra conversación llegara a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aun los mayores y con la más viva luz corpórea que irradiaran, ante el gozo de aquella vida no soportarían la comparación, ni siquiera la mención; levantándonos entonces con el más ardiente afecto hacia El que es siempre el Mismo, recorrimos gradualmente todas las cosas corporales, hasta el cielo mismo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas

[1] P. Henry, *La vision d'Ostie*, p. 17.

[2] J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*, p. 195, nota 2.

(*mentes*) y también las trascendimos, a fin de llegar a la región de la abundancia inagotable, donde apacientas a Israel eternamente (*in aeternum*) con el pasto de la verdad, y es la Vida la sabiduría por la cual todas las cosas son, fueron y serán, y ella misma no fue hecha por nadie, sino que es como fue y como será siempre (*sic est, ut fuit, et erit semper*). O más bien, *en ella no fue ni será sino sólo es (quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum), porque es eterna (quoniam aeterna est): pues lo que fue y será no es eterno (nam fuisse et futurum esse non est aeternum).* Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón, y tras suspirar y dejar allí las primicias de nuestro espíritu, retornamos al estrépito de nuestros labios, donde nace y muere nuestra palabra; cuán diferente a tu palabra, Señor nuestro, que permanece en sí (*in se permanenti*) sin envejecer (*sine vetustate*) y renovando todas las cosas". (*Confesiones* IX 10,23-24).

Ciertamente, la narración del éxtasis no configura un hecho novedoso ni aislado en la literatura religiosa (de hecho, la referencia a un ascenso místico desde lo corpóreo hasta lo espiritual, y de allí casi directamente hacia la realidad suprema la hallamos en el ya mencionado pasaje platónico del *Banquete* 210a-212a, y la también aludida *Enéada* I 6, especialmente 4 y ss.). Mutilado el relato, además, por nuestra necesidad de mantenernos en los límites de nuestro trabajo, puede incluso parecer pobre. Pero aquí hay por lo menos dos puntos que merecen nuestra atención.

El primero es el de que, si bien Agustín tiene el propósito de narrar una vivencia —imborrable entre otras razones porque ha precedido a la muerte de su madre— el hecho de que nos diga que la conversión giraba sobre la vida eterna, nos sugiere la posibilidad de recortar ese trozo de las *Confesiones,* aunque sea un momento para nuestro sucinto análisis aquí, como constituyendo un muy breve *diálogo* cuyo tema es *"la vida eterna"*. No es el propósito explícito de San Agustín; pero nadie puede negar tal posibilidad.

El segundo punto es que, al hablar de la Vida eterna, Agustín comienza por usar un lenguaje muy semejante al de Heráclito B30 y al de otros pensadores posteriores que han empleado —para decirlo con las palabras de Gigon, Mondolfo, etc.— "la fórmula de la eternidad", y que nosotros hemos preferido corregir considerándola "la fórmula de la

perpetuidad". Y al hacer nosotros esta corrección, *nos encontramos sorprendentemente con que Agustín hace la misma corrección en su lenguaje.* Es decir, no cambia la denominación "perpetuidad" por "eternidad", sino que cambia de fórmula, pasa de la fórmula de Heráclito a la de Parménides; y este pase, en el cual sólo parecería en principio precisar su lenguaje, consiste en dar lugar a una suerte de metalenguaje como el que encontramos en el *Timeo* 37e y ss.

Desde Agustín en adelante, el lenguaje relativo a lo eterno se convierte en una concepción cristiana de la eternidad, que parece fundada por él. No es una *vida sin fin,* sino una *vida en donde el tiempo no transcurre, y permanece idénticamente.* Dijimos que en el texto del *Timeo* se precisa lingüísticamente los rasgos de lo eterno, tras los cuales imaginábamos una vivencia mística como la del *Banquete.* En el relato del éxtasis de Ostia, en cambio, no queda duda de la conexión entre una vivencia como la del *Banquete* y una caracterización de la eternidad —de la que Mónica y Agustín parecen participar por anticipado aunque sea un momento, "llegamos a tocarla un poco" —*attingimus eam modice*—, para referirse a la cual corrige, como Platón en el *Timeo,* el lenguaje de la "perpetuidad" por el que conviene a la "eternidad".

Naturalmente, no es por medio de Agustín que probamos lo que pensó Platón; más bien, gracias al *Timeo* podemos comprender mejor el significado de este pasaje de las *Confesiones.*

APÉNDICE II

1. PRINCIPALES PUNTOS DE VISTA SOSTENIDOS EN EL PRESENTE TRABAJO

Al comienzo de este trabajo, especialmente en las págs. 14 y 15 de su Introducción, hemos resumido los cuatro puntos básicos de la tesis de nuestra investigación, todos referidos a la noción de "tiempo" y/o noción de "eternidad": uno, concerniente a la literatura griega pre-heraclítea, otro a Heráclito, otro a Parménides y otro a Platón.

De hecho, a lo largo de nuestra exposición, ha podido comprobarse la amplitud y complejidad implicadas en el estudio de aquellos cuatro puntos básicos. Por eso hemos creído conveniente trazar una reseña final de los distintos aspectos de la cuestión investigada y de otras cuestiones entrelazadas con la que es central para nuestro trabajo. Para ello lo primero es enumerar las principales afirmaciones efectuadas.

1) La búsqueda de la concepción del "tiempo" en la literatura griega no debe limitarse a indagar la evolución semántica de los vocablos que en la época clásica significan sin duda "tiempo" sino complementarse con un estudio de las situaciones en donde, aun cuando no hallemos ninguno de esos vocablos, pueden encontrarse rasgos de un pensamiento preocupado por el "tiempo".

2) La palabra *chrónos* carece en Homero del carácter general y abstracto que designa la expresión "el tiempo"; más bien, como dice Fränkel, aquella palabra implica "duración", y especialmente a partir de situaciones en que *se aguardan sucesos.*

3) Tampoco la palabra *aión* (que en Platón toma el sentido de "eternidad") tiene en Homero relación estricta con el concepto de "tiempo", sino más bien con el de "vida", como "fuerza vital" (Degani); sólo tras Homero, ya en Hesíodo, se añade a su significación de "vida" el matiz de duración temporal.

4) En el siglo VI, desde Solón hasta Jenófanes, pero especialmente en Anaximandro, la palabra *chrónos* aparece como "tiempo", no como mera "duración" indiferente a los sucesos que se produzcan en ella, sino como algo en cuyo curso se aclaran o conocen cosas (o aprenden, en Esquilo), se hace justicia, etc.

5) El significado de la palabra *aión* en el fragmento 52 de Heráclito es incierto; probablemente quiere decir 'tiempo", pero con características bastante difíciles de entender.

6) En Esquilo y Empédocles B16 *aión* se halla con significado temporal, con calificativos que nos indican que se trata de una "vida sin fin" o de una "duración infinita".

7) A lo largo de los poemas homéricos, y al margen de las palabras que posteriormente indican "tiempo", se advierte un claro *sentimiento del curso del tiempo*, en el cual, si la juventud puede equivaler a inexperiencia y/o a un fogoso apasionamiento que llega a hacer perder el control de sí mismo, contiene una etapa —"la flor de la juventud"— en la cual se experimentan el vigor y las energías vitales, que luego se irán perdiendo gradualmente hasta llegar a la muerte. Por eso, la vejez, por más que traiga consigo la ventaja de la cordura, del buen consejo, es considerada algo penoso. Por eso también los héroes homéricos se quejan de ser mortales, y más de una vez proclaman su deseo de ser "inmortales y sin envejecer", fórmula que usa también Hesíodo y muy probablemente Anaximandro.

8) En Homero y Hesíodo hay una medición del tiempo —si bien no con el uso de tales palabras ni de los conceptos respectivos— en día y noche, con tres partes claramente distinguidas en el día, y otras tres —presumiblemente— en la noche, tomando como pautas en el primer caso el recorrido del sol y en el segundo el de la luna y otros astros. El de la luna da origen al concepto de "mes" lunar, dentro del cual se distinguen dos (la primera mitad y la segunda) o tres (una parte intermedia, en Hesíodo) partes. No está claro en qué momento se divide el año en doce meses; pero en todo caso, la idea de 'estación" ya está presente en Homero, quien distingue el invierno del verano, y a veces un "alto verano", antecesor del otoño; pero también se reconoce la "estación florida" o primavera.

9) Ya desde Homero se advierte el carácter cíclico de la naturaleza (pasa el año, y "las estaciones vuelven"), que permite mantener en ella una vida perenne. Frente a eso con-

trasta en Homero la linealidad de la vida humana, que termina con la muerte.

10) La doctrina atribuida por Platón a Heráclito del flujo perpetuo de las cosas, en que nada permanece, es una exageración de Cratilo o a lo sumo una interpretación errónea de una frase en que aludía al continuo flujo de las aguas del río.

11) Aunque al referirse a Heráclito, al comienzo de la *Metafísica,* Aristóteles comete el mismo anacronismo en que encasilla a los presocráticos en general, la atribución de una *arché,* si la entendemos no en el sentido aristotélico sino como "lo principal" en la cosmovisión de Heráclito (que ha dado así pie a la atribución aristotélica) es correcta.

12) Heráclito no ha propuesto argumentos filosóficos, pues no ha intentado *demostrar* sino más bien *mostrar* "lo principal" en sus diversos aspectos, para lo cual ha empleado múltiples nombres y expresiones.

13) "Lo principal" para Heráclito ha querido ser mostrado por éste sobre todo como sabiduría absoluta, como lo que engloba y relaciona todas las parejas de contrarios, y, finalmente, como lo que provee de ritmo y medida al ciclo cósmico.

14) El sol es, para Heráclito, una pieza fundamental en el mantenimiento de la "armonía visible", ya que buena parte de la vida humana se rige por él; se enciende cada aurora y se apaga en cada ocaso. A su imagen y semejanza Heráclito concibe el fuego que mantiene la "armonía invisible", porque "no se pone" y es así "siemprevivo".

15) El texto que proporciona Diels del fragmento 30 se basa unilateralmente en Clemente de Alejandría, excepto la segunda palabra, que es tomada de citas de Plutarco y Simplicio. En éstas, por de pronto, no aparecen tres palabras que incluye Clemente y con él Diels, y que han dado lugar a controversias sobre su origen y significado, *tòn autòn hapánton,* y los argumentos en favor de su inclusión son endebles y no la justifican.

16) Además, en el texto del fragmento 30 que toma Diels de Clemente, los participios que significan "se enciende" y "se apaga" pueden dar lugar a dudas sobre si corresponden a *kósmos* o a "fuego siemprevivo". El texto que proporciona Simplicio, en cambio, menciona los participios en un caso y género que sólo pueden concordar con *kósmos,* a pesar de no convenir ese caso y género a la sintaxis del contexto de Simplicio, lo cual constituye una prueba de su textuali-

dad auténtica. Además, estos participios suelen usarse —y así lo hace Sexto Empírico— más de las cosas que se encienden (p. e. de los carbones) que del fuego. Y en el texto proporcionado por Simplicio, la anteposición del adverbio *métra* a los participios (en lugar de ir colocados después, como en el texto de Clemente) favorece el *ritmo* de la frase, lo cual se adecua mucho más a su sentido. Como los participios no están en aoristo ni en perfecto sino en presente, no debe tomarse el "apagarse" como una extinción total (así como "encenderse" no es lo mismo que "incendiarse").

17) Los helenistas han discutido a menudo si tras las tres formas del verbo *eînai* ("ser" o "existir"), pasado, presente y futuro, debía puntuarse el fragmento; según eso, la discusión ha alcanzado al valor de dicho verbo, acerca de si debía ser tomado como cópula ("ha sido, es y será fuego siemprevivo", referido a *kósmos*) o como verbo existencial (el *kósmos* "ha existido, existe y existirá; fuego siemprevivo", etcétera). El problema de la puntuación no tiene mayor sentido, ya que Aristóteles atestigua que Heráclito ha omitido con frecuencia el puntuar.

18) Kahn ha demostrado que la reducción de las posibidades de usos de *eînai* al uso copulativo y al uso existencial empobrecen el empleo real de dicho verbo. Su enriquecedora clasificación parte, empero, de un concepto de "cópula" poco claro, sobre todo en tanto le asigna "pretensión de verdad". En rigor, cabe hablar de "cópula" cuando la sentencia declarativa es de *forma E es P,* y donde P es un nombre; o sea, la "cópula" cumple una función puramente unitiva. Aplicado esto a *eimí,* el verbo griego más usado y el único que se puede omitir, vimos que solía carecer de "pretensión de verdad" e incluso sufría cierta vaciedad semántica. Tal vez se deba a que su significado básico es el de "vivir", el hecho más obvio para el hombre común. Sin perder totalmente ese significado básico, el verbo *eimí* cede el peso de la declaración al nombre sustantivo o adjetivo.

19) En tal sentido, en el fr. 30 de Heráclito, el verbo *eimí* conserva su significado vital-existencial, pero notoriamente debilitado, ya que el peso declarativo recae sobre la expresión "fuego siemprevivo": su aporte a la sentencia está constituido por la continuidad señalada por la sucesión de instancias pasada, presente y futura.

20) A la inversa de Heráclito, Parménides sí quiere demostrar, porque en la demostración ve la mejor forma de per-

suadir, y él quiere convencer. En eso no influye la demostración usada en la retórica judicial, ya que la que emplea Parménides es más rigurosamente lógica. Tampoco parece haber influido la demostración matemática —la influencia inversa puede ser más correcta—, dado que, antes de Parménides, no hallamos testimonios en ese sentido.

21) La demostración parmenídea parte de la alternativa "ser o no ser": no hay una tercera posibilidad. El principio del tercero excluido es aplicado, aunque no enunciado explícitamente. Pero en dicha alternativa tampoco es admitido el "no-ser", por ser impensable; por "reducción al absurdo" se demuestra que sólo puede haber "ser".

22) Pero Parménides no tiene preocupaciones lógicas o epistemológicas, sino predominantemente cosmológicas. Su pensamiento se alinea más con el de los milesios que con el de Heráclito. La diferencia con los milesios puede haber sido que éstos buscaron la clave de un acontecer seccionado lingüísticamente en cosas, en tanto Parménides halló, por detrás de ese acontecer y de esas cosas que se generan y perecen, una realidad única y continuamente presente.

23) El sujeto lógico del "es" y del "no es" del fr.2 (versos 3 y 5) tendría que haber sido "la realidad" o "lo que es", pero, dado que es algo que se está buscando y se está tratando de demostrar, Parménides no lo postula como punto de partida, sino que quiere arribar a él como resultado. Por eso de hecho ambas proposiciones carecen de sujeto.

24) El significado del verbo *eimí* en Parménides tiene un fuerte color "locativo-existencial", pero un locativo figurado, no espacializado, como permite el verbo *páreimi* ya en *Ilíada* II 485 y en el fr.4 de Parménides. Es decir, designa básicamente *presencia existencial.*

25) El significado de "presencia existencial" se acentúa en el fr. 8,5-6, donde afirma: "nunca fue ni será", puesto que es ahora todo a la vez, uno, continuo". Aquí cabe contraponerlo a Heráclito y su "fórmula de la perpetuidad", que postula una *continuidad a través de las tres instancias temporales*: "el *kósmos* ha existido siempre, existe y existirá, etcétera". El pensamiento de Parménides busca, en cambio, la "eternidad", como una *permanencia sustraída a las instancias temporales* e idéntica a sí misma. Tal vez no logró su intento, al menos a los ojos de Platón, al decir "es *ahora*".

26) De todos modos, adverbios como *nŷn*, "ahora", *poté*, "alguna vez" y *aeí*, "siempre", no denotan forzosamente tem-

poralidad, ya que su uso es ambivalente. Y Proclo considera que "el ahora es más afín a la eternidad que el pasado". (Y el mismo Platón, como dice Cherniss, si realmente pensó que el intento de Parménides por aludir a la "eternidad" fracasó al emplear para eso un lenguaje con referencias temporales, como el "ahora", tampoco en el *Timeo* logró una total coherencia en un lenguaje unívoco.) Por eso, fracasado a medias o no, Parménides *se aproximó* más que ningún griego anterior al concepto de "eternidad": su "ahora" elimina el "antes" y el "después", y confiere a lo real permanencia inmóvil, en identidad consigo misma, única, etcétera.

27) Aristóteles presenta a la doctrina platónica de las Ideas como un intento de conciliación del flujo universal heraclíteano —que habría conocido al ser discípulo de Cratilo, antes de seguir a Sócrates— con la búsqueda socrática de lo universal permanente. Esto tiene probablemente algo de verdad, pero de verdad a medias. Platón, en sus escritos, nunca dice que Cratilo haya sido su maestro ni que haya adoptado doctrinas heraclíteas, aunque es cierto que atribuye —incorrectamente— una tesis del flujo perpetuo a Heráclito. Desde sus primeros diálogos reconoce como maestro a Sócrates, aunque más tarde (en el *Sofista*) habla de Parménides como su "padre" —es decir, como maestro—, a la vez que refuta en parte sus tesis, y procura arribar a una conciliación entre movilistas e inmovilistas. Tomando ese diálogo juntamente con el *Cratilo* y el *Teeteto* es aceptable afirmar que Platón veía como contrapuestas las doctrinas de Heráclito y de Parménides. Y si bien para arribar a su teoría de las Ideas ha rechazado de plano a Heráclito, poco a poco busca una conciliación de éste con Parménides.

28) Tal conciliación se da a partir de un deslindamiento entre la esfera de la *génesis* o "devenir" y de la *ousía* o "realidad esencial". Esto poco a poco se vincula con la noción de "modelo" estable que es mirado para hacer o nombrar algo, o saber si algo está bien hecho y/o si merece el nombre que se le da. Estas dos concepciones rematan en el *Timeo* en el relato mítico del dios-artesano que hace u ordena este mundo móvil y cambiante en que vivimos, mirando a las Ideas (contenidas en un todo divino que es denominado el "Viviente perfecto") como modelo.

29) En el pasaje 37d-39e del *Timeo*, Platón explica el nacimiento del "tiempo" (simultáneo al nacimiento del "mundo", ya que el "tiempo" es una característica inseparable del

"mundo"; de todos modos, la referencia al "nacimiento" parece responder a la necesidad del relato mitológico, y valer sólo por su implicancia de que no es *ousía* sino *génesis*) imitando la "eternidad' del modelo.

30) El motivo aducido por Platón en el *Timeo* para que el demiurgo trate de imitar, en la copia, la "eternidad" del modelo, parece ser el de garantizar así la *permanencia* de la copia. Pero como la "eternidad", que asegura al modelo no sólo su *permanencia* sino que ésta sea tal en *unidad* e *identidad consigo mismo* y por consiguiente *inmovilidad,* no puede aplicarse "plenamente" a lo "engendrado", la copia resultante fue el "tiempo", imagen perpetua y móvil de la "eternidad". Tanto al modelo como a la copia se aplica el adjetivo *aiónion* (derivado de *aión,* que en el *Timeo* significa "eternidad"), pero con una similitud y una diferencia: la similitud es la de la permanencia, la de la continuidad; la diferencia es la de que en un caso implica *inmovilidad y permanencia en unidad* (y por eso traducimos allí "eterno"), en el otro casi denota *movimiento ordenado numéricamente* (por ello traducimos "perpetuo"); y las pautas de este ordenamiento numérico son tomadas del recorrido de los astros.

31) Así puede Platón corregir lenguajes como el de Heráclito B30 ("ha sido, es y será") en cuanto se pretendan aplicar al modelo eterno: sólo valen para el "tiempo" cósmico. Si hablamos del modelo eterno sólo puede decirse "legítimamente que "es", pero no que "era" y "será". Platón prefiere el presente, porque encuentra allí la misma posibilidad de denotar *presencia* que ya había señalado Parménides B8,5-6, presencia *permanente e inmóvil.* El pasado "era" y el futuro "será", en cambio, denotan "movimientos", indican una variación, de algo que "ya no es" o "todavía no es".

32) Una posible motivación extra-argumental, y que no se lee en el *Timeo* pero sí en otros diálogos platónicos como *Banquete* y *Fedro,* y puede ser considerada como un probable respaldo de tal consideración de la "eternidad" en el *Timeo,* sería la experiencia de un éxtasis místico, que, mirado desde una reflexión posterior a la vivencia misma, permite un goce espiritual en cuyo transcurso el que lo experimenta pierde noción del tiempo. De allí hay un solo paso a su proyección sobre la vida eterna, considerada, a la luz de ese momento místico, como *un presente sin mutaciones y*

por ende sin la interrupción que vuelve al místico a la vida cotidiana.

33) En las *Confesiones* (IX.10) —obra escrita alrededor del año 400 d.C.—San Agustín narra un importante momento de su vida, inmediatamente posterior a su bautismo e inmediatamente anterior a la muerte de su madre Mónica, aproximadamente en el año 387. Se trata de una apasionada conversación de Agustín con su madre acerca de la *vida eterna.* El relato se asemeja mucho al ascenso místico descrito por Platón en el *Banquete* 210-212, y cuyos términos son en buena parte retomados por Plotino (V 1).

Pero lo más significativo para nosotros es que, al promediar el relato, Agustín comienza por caracterizar a la vida eterna como la sabiduría divina "que es como fue y como será siempre". Y súbitamente corrige este modo de expresarse, tan afín a las fórmulas de la "perpetuidad" enunciadas desde Heráclito B30 en adelante; lo sustituye por otro análogo de Parménides, pero con un tipo de reflexión sobre el lenguaje que es prácticamente idéntico al metalenguaje empleado por Platón en el *Timeo* (y que ha sido también en este caso retomado por Plotino, III 7): "no fue ni será sino sólo es, porque es eterna; en efecto, lo que fue y será no es eterno". Dado que parece improbable que Agustín haya leído directamente a Platón, pero hay consenso en que leyó a Plotino, lo más probable es que, antes de escribir al menos ese pasaje de las *Confesiones* haya seguido el pensamiento platónico a través de Plotino. De ser así, une lo que en Platón está separado: la descripción de la vivencia mística con la reflexión sobre la eternidad y el lenguaje que es propio de ésta, a diferencia del que corresponde al tiempo.

2. SÍNTESIS DE LAS CONCLUSIONES FINALES

El estudio de la evolución semántica de los vocablos que en el *Timeo* platónico significan, sin lugar a dudas, "tiempo" o "eternidad", ha prestado una importante ayuda a nuestra investigación, pero de ningún modo ha sido decisivo. Hemos podido advertir, en efecto, que tales vocablos no tienen ese significado en Homero ni en Hesíodo. Uno de ellos, *aión*, sólo designa la "eternidad" a partir de Platón; y aparece en Heráclito con sentido dudoso, pero en todo caso como "tiempo". El otro, *chrónos*, comienza paulatinamente a poseer acepciones que se acercan a la que indudablemente tiene en Platón, a partir del siglo VI, con Solón y Anaximandro.

Allí, como posteriormente en Jenófanes y más tarde en Píndaro y Esquilo, el "tiempo" se muestra como un *transcurso de sucesos ordenadamente*, de modo tal que, a través de él o gracias a él, el hombre puede aprender o conocer cosas, y lo que es justo se acredita como tal, o, más bien, se aplica la justicia. Pero sin recurrir a ese vocablo, Heráclito explicita ese mismo *transcurso ordenado*. Su ordenamiento no tiene el carácter teleológico, por así decirlo, del atribuido al concepto *chrónos* a partir de Solón y Anaximandro. Su ordenamiento está referido a *tres instancias* en que puede clasificarse toda evolución: pasado, presente y futuro.

Ciertamente, estas tres instancias ya habían sido enunciadas en una vieja fórmula usada por Homero y Hesíodo, referida precisamente a los sucesos del pasado, del presente y del futuro. Pero la novedad, en lo que a las tres instancias se refiere, es que Heráclito no alude a tipos diversos de sucesos, cada uno ubicado en una instancia y sólo en ella, sino a *una sola cosa* (o una multiplicidad de cosas, pero tomada como *totalidad única*, como *kósmos*): existió siempre, existe y existirá. Con esto se afirma a la vez una perpetuidad, una continuidad a través de estas tres instancias.

En Homero y en la poesía lírica y épica arcaica, pero tal

vez incluyendo la prosa de Anaximandro en un punto al menos (si bien la palabra *chrónos* no designaba por entonces el tiempo ordenado y ordenador) leemos reflexiones sobre la caducidad de la vida humana, sobre lo doloroso de la vejez; en fin, sobre un inexorable transcurso del tiempo que acabará con la vida de cada hombre.

El curso de la naturaleza es considerado, por el contrario, perenne a través del ciclo de las estaciones; paradójicamente, encontramos que algunos elementos que sirven de pauta para medir ese curso, no tienen en el mito homérico un paso tan inexorable; al menos, en más de una ocasión es acortado el día o alargada la noche, por obra de una divinidad que detiene el curso del sol o lo acelera para arribar al desenlace que las circunstancias del relato solicitan. En Heráclito no hallamos tal separación entre el proceso cósmico y la vida humana. El proceso es mucho más inexorable que en Homero, específicamente en situaciones en que Homero se permitía relajarlas, pero su carácter cíclico parece incluir al hombre.

Parménides ha recogido la preocupación cosmológica de los jonios, pero llega a la conclusión de que tras ese acontecer cuyo sentido buscaban los jonios hay una realidad única y permanente; todo lo que los hombres suelen ver como momentos o situaciones u objetos dentro del acontecer son meros nombres, que valen ciertamente para manejarse en él sin desechar la religiosidad popular, pero que el hombre sabio debe reconocer como algo bajo lo cual subyace una realidad única e inmóvil. Por eso, si bien recoge la caracterización temporal de la realidad como algo que ha sido, es y será (o mejor, ha existido, existe y existirá), tal como es formulada por Heráclito, rechaza las "instancias" como cambios de la realidad que pueden implicar un cesar de existir, un morir, o un comenzar a existir, un nacer. De este modo afirma, respecto de lo real, que no existió ni existirá, sino que *existe ahora,* todo a la vez, único, continuo. Esto no significa que no admite el presente como instancia temporal.

El sentido con que Parménides usa el verbo "ser" (*eînai*) es, mucho más acentuadamente que en Heráclito, uno locativo-existencial (mixto, porque contiene también un uso copulativo): lo real es *presencia,* tanto en sentido físico (espacial y temporal) como metafísico, si se nos permite esta categorización anacrónica. Lo real, *tò eón,* está presente en todo sentido. Con ello, el sentimiento de la caducidad hu-

mana y de la vejez como antesala de la muerte, en la perspectiva homérica, queda ya erradicado o cuando menos desplazado a un segundo plano, el de las "opiniones de los mortales", donde, de todos modos, las creencias religiosas homéricas ya han variado.

Finalmente Platón, quien desde joven sintió la necesidad de elevarse por sobre la multiplicidad de actos y cosas que nunca llegaban a la plenitud (plenitud o *areté* que Sócrates lo impulsó a buscar, mucho más que conceptos o definiciones, forjó todo un ámbito perfecto en que cada Idea era paradigmática respecto de los actos y cosas que podían llevar su nombre. Para eso cada Idea era única en su género y completamente inmutable.

Pero Platón sentía necesidad de describir la cosmogonía que ya desde el *Fedón,* por lo menos, buscara sin éxito en Anaxágoras. Así en el *Timeo,* el demiurgo, una fuerza divina, inteligente y buena, trata de que la *génesis* visible se ordene del mejor modo. Para ello toma como modelo al Viviente perfecto, ámbito de las Ideas inteligibles, y que posee la eternidad. Al querer el demiurgo imitar esta eternidad, que es permanencia en la unidad, se encuentra con que eso no es posible del todo, ya que lo engendrado —el ámbito de la *génesis*— por naturaleza cambia. La imitación de la eternidad, pues, es el tiempo, que se mueve según pautas numéricas que pueden extraerse del recorrido de los planetas, aunque de hecho el hombre se limita al sol y a la luna para esos fines.

El lenguaje del tiempo es el de las instancias anotadas ya por Heráclito: "era", "es" y "será"; lo cual corresponde decir de la copia. El lenguaje de la eternidad, que corresponde al modelo, no puede admitir —como no lo admitía Parménides— el "era" y "será", que son "movimientos": *sólo el "es" corresponde al eterno presente.*

BIBLIOGRAFÍA

LISTA ALBABÉTICA DE AUTORES Y OBRAS CITADAS EN LAS NOTAS

ACCAME, S. "La concezione del tempo nell'etá omerica e arcaica", R. F. I. C., vol. XXXIX, fasc. 4, 1961.

ALLEN, R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.

BENVENISTE, M. "Expressions indoeuropéens de l'éteriné, *Bullet tin de la Societé de Lingüistique*, XXXIII, 1937.

BOCHENSKI, I. M. Ancient Formal Logic, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1963.

BONIFAZ NUÑO, R. Tiempo y eternidad en Virgilio, *La Eneida*, libros I-VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

BURKERT, W. "Pap. Derveni - before col. I' ", en *Atti*, Roma, edizioni dell'ateneo, 1982.

——. ΣTOIXEION. Eine semasiologische Studie". *Philologus 103*; 1959, pp. 167-197.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*, Londres, Adam & Charles Black, 4ª ed., reimpr. 1958.

CALOGERO, G. Storia della Logica Antica. L'Etá Arcaica, Bari, 1967.

CAPELLE, W. Die Vorsokratiker. *Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, 4ª ed. Kröner, 1953.

CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 3ª ed. 1951.

——. *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, reimpr. 1948.

——. *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, reimpr. 1964.

CHALMERS, W. R. "Parmenides and the Beliefs of the Mortals", *Phronesis*, vol. 5, 1, 1960, pp. 5-22.

CHANTRAINE, P. *Dictionaire Etymologique de la Langue Grecque*. Histoire des Mots I, Paris, Kliensieck, 1968.

CHERNISS, H. F. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, reimpr. 1964.

——. *Aristotle's Criticism of Plato and Academy I*, New York, Russell & Russell, reimpr. 1962.

——. "Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", art. de 1951, en *SPP I* (ver FURLEY-ALLEN).

——. "Timaeus 38a8-b5", en *JHS 77*, 1957 (Part 1).
DEGANI, E. *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padua, CEDAM, 1961.
DEICHGRAEBER, K. *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklits*, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1963.
DENNISTON, J. D. *Greek Prose Style*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952.
DICKS, D. R. "Solstices, Equinoxes & the Presocratics", en *JHS 86*, 1966.
DIRLMEIER, F. "Der Satz des Anaximander von Milet", en *UBV* (ver GADAMER).
——. "Nochmals Anaximander von Milet", en *Hermes 75*, 1940.
DODDS, E. R. *Plato's Gorgias*, Oxford, At the Clarendon Press, 1959.
——. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of California, impr. 1959.
DÖRRIE, H. "Herakleitos", en *Der Kleine Pauly-Lexicon der Antike II*, Stuttgart, 1967.
EBELING, H. *Lexicon Homericum I*, Leipzig, 1885.
EGGERS LAN, C. "Die ὁδὸς πολύφημος der parmenideische Wahrheit", en *Hermes 88*, 1960.
——. *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1967.
——. (-JULIÁ, V. E.) *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1978.
——. "Ethical-Religious Meaning of fr.30 D.-K.", en Atti del Symposium Heracliteum 1981.
FESTUGIÈRE, A. J. "Le sens philosophique du mot AIΩN. A propos d'Aristote De Caelo I 9", *La Parola del Passato XI*, 1949.
——. *Proclus. Commentaire sur le Timée IV*. IV, París, Vrin, 1968.
FRÄNKEL, H. *Wege und Formen Früh-Griechischen Denkens*, Munich, 2ª ed. 1960 (Trabajos citados: "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur", 1931; "Eine herakleitische Denkform", 1938"; "Parmenidesstudien", 1930).
FRIEDLÄNDER, P. *Plato I* (Plato. An Introduction), trad. inglesa H. Meyerhoff, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958; *Plato III*, trad. ingl. H. Meyerhoff, Londres, Routl. & Kegan, 1969.
FRISK, H. *Griechische Etymologisches Wörterbuch*, Lieferung 22, Heidelberg, 1970.
FRITZ, K. v. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
FURLEY, D. J., ALLEN, R. E. *Studies in Presocratic Philosophy I*, Londres, Routlegde & Kegan Paul, 1970.
GADAMER, H.-G *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wege der Forschung IX, 1968.
GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, B. Schwabe, 2ª ed. 1968.

——. *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935.
GOMPERZ, H. "Ueber die ursprünglische Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits", *Hermes 58*, 1923.
GUITTON, J. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint-Augustin*, París, Vrin, reimpr. 1971.
HARTMANN, N. *Platos Logik des Seins*, Berlín, Walter de Gruyter, reimpr. 1965.
HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Oxford, At the Clarendon Press, reimpr. 1966.
HEGEL, W. F. G. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburgo, Meiner, 1959.
HEITSCH, E. *Parmenides*. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft, Munich, Heimeran, 1974.
HENRY, P. *La vision d'Ostie*, Paris, Vrin, 1938.
HÖLSCHER, U. *Parmenides*. Vom Wesen des Seiendes, Francfort, 1969.
ITALIE, G. *Index Aeschyleus*, Leiden, 1955.
JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F. C. E., trad. J. Gaos, 1952.
——. *Paideia*, vol. I, México, 2ª ed., F. C. E., trad. J. Gaos, 1946.
JOACHIM, H. H. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, ed. D. A. Rees, Oxford, At the Clarendon Press, 1951.
JOWETT, B. CAMPBELL, L. *The Republic of Plato*, vol. III, Notes, Oxford, At the Clarendon Press, 1894.
KAHN, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960.
——. "The Thesis of Parmenides", *TRM XXII*, núm. 4, junio, 1969.
——. *The Verb* Be *in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston, Reidel Publishing Compay, 1973.
——. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1979.
KERSCHENSTEINER, J. Kosmos, Munich, Beck, *Zetemata* 30, 1962.
KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Greece*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.
KIRK, G. S. "Natural Change in Heraclitus", en *Mind LX*, núm. 237, 1951.
——. *Heraclitus. Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.
——. "Some Problems in Anaximander", art. de 1955, en *SPP*.
——. "The Homeric Poems as History", en *The Cambridge Ancient History*, vol. II, Ch. *XXXIX* (b), Cambridge, At the University Press, 1965.
——. RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, reimpr. 1962.
——. -STOKES, M. C. "Parmenides' Refutation of Motion", *Phronesis V*, 1, 1960.

LOENEN, J. H. H. M. *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, Van Gorcum, 1959.
MANSFELD, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964.
MARCOVICH, M. *Heraclitus. Editio Maior*, Mérida (Venezuela), The Los Andes University Press, 1967.
——. "Herakleitos", en *Real-Enciclopäedie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa-Kroll, suppl. x, 1963, columnas 246-320.
MAZON, P. *Eschyle II*, Paris, Les Belles Lettres, 5ª ed. 1952.
MCDIARMID, J. B. "Theophratus on the Presocratic Causes", en *Harvard Studies in Classical Philology 61*, 1953, pp. 85-156.
MONDOLFO, R. (Zeller, E.-Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. IV), Eraclito, Florencia, La Nuova Italia, 1961.
——. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, trad. F. González Ríos, 1952.
——. "La conflagración universal en Heráclito", en *Philosophia*, Mendoza (Argentina), núm. 23, 1959.
——. *Heráclito*, México, Siglo XXI, trad. O. Caletti, 1966.
——. "Discussioni su un testo parmenideo", en *R. C. S. F.* 1964, fasc. 3.
——. -TARÁN, L. *Eraclito. Testimonianze e Imitazioni*, Florencia, La Nuova Italia, 1972.
ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought about the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1954.
OTTO, W. *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, 3ª ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
PATIN, A. "Parmenides im Kampfe gegen Heraklit", en *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 25, 1899.
PUECH, A. *Pindare I. Olimpiques*, Paris, Les Belles Lettres, 3ª ed. 1949.
REALE, G. *La filosofia eleatica* (Zeller-Mondolfo, parte I, vol. 3), Florencia, La Nuova Italia, 1967.
REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Francfort, Klostermann, 2ª ed., 1959.
——. "Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes 77*, 1942, pp. 225-248.
ROMILLY, J. de *Le Temps dans la tragédie Grecque*, París, 1971.
SINCLAIR, T. A. *Hesiod. Works and Days*, Hildesheim, G. Olms, reimpr. 1966.
SOLMSEN, F. "Hesiodic Motifs in Plato", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. VII, Hésiode et son influence, Vandoeuvres-Ginebra, Foundation Hardt, 1960.
STOKES, M. C. *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

SZABÓ, Á. *Anfänge der griechischen Mathematik,* Munich-Viena, Oldenbourg, 1969.
———. "Zum Verständniss der Eleaten", en *AAASH II,* 1954, pp. 243-289.
TARÁN, L. *Parmenides,* Princeton University Press, 1965.
———. "The Creation Myth in Plato's Timaeus", en *Essays on Ancient Greek* Philosophy, ed. J. P. Anton-G. L. Kustas, Univ. of New York Press, 1971.
TAYLOR, A. J. *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, At the Clarendon Press, reimpr. 1962.
UNTERSTEINER, M. *Parmenide. Testimonianze e Frammenti,* Florencia, La Nuova Italia, 4958.
———. *Zenone. Testimonianze e Frammenti,* Florencia, La Nuova Italia, 1963.
———. "Ancora su Parmenide", en *R. C. S. F.* 1965.
VERDENIUS, W. J. *Parmenides. Some Comments on his Poem,* Amsterdam, Hakkert, reimpr. 1964.
———. "Parmenides B2,3", en *Mnemosyne IV,* 15, 1962.
———. "Heraclitus' conception of Fire", en *Kephalaion:* Studies offered to Cornelia J. de Vogel, Assen, 1975.
VLASTOS, G. "On Heraclitus", en *American Journal of Philology,* 76, 1951.
———. "Creation in the Timaeus: is it a fiction?", en *SPM* (ver Allen).
WAERDEN, B. L. van der "Die Beweisführung in den klassischen Wissenschaften des Altertums", art. de 1957, en *UBV.*
WALZER, R. *Eraclito,* Florencia, 1939.
WEST, M. L. *Hesiod. Theogony,* Oxford, At the Clarendon Press, 1966.
ZELLER, E.-MONDOLFO, R. ver Mondolfo y Reale.
———. -NESTLE, W. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I,* 2, Leipzig, 1920.

ÍNDICES

I. ÍNDICE DE PASAJES GRIEGOS

Aecio, De placitis philosophorum (Diels) II 21, 1 ... 72
Alcman fr. 56 (Diehl) = fr. 76 (Bergk) ... 46
Alejandro de Afrodisia, In Arist. Meteor. (Hayduck) 72, 31 ... 71
Anaximandro
fr. 1 D-K ... 21-24
fr. 2, fr. 3 D-K ... 37
Antifonte
I 21 ... 175
VI 42 ... 45 n. 20
VI 44 ... 45 n. 10
Aristófanes, Aves 1047 ... 45 n. 19
Aristóteles, Analytica Priora I 46, 51b ... 129 n. 12
De Caelo I 9, 279a ... 172
I 10, 279b ... 106
II 1, 283b ... 172
II 1, 284a ... 172
III 1, 298b ... 55
III 1, 300a ... 172
III 4, 303a ... 60
De Generatione et Corruptione I 2, 315b ... 60
Ethica Eudemia VII 1, 1235 a ... 67
Ethica Nicomachea X 4, 1174b ... 180 n. 6
Historia Animalium V 11, 543b ... 45 n. 21
V 17, 549a ... 45 n. 11
VI 17, 570b ... 45 n. 15
VI 21, 575b ... 45 n. 21
VI 29, 578b ... 45 n. 12 y n. 14
Metaphysica A 3, 983b-984a ... 55, 58, 60, 66
A 6, 987a ... 54, 155
A 9, 992a ... 172
III 3, 998a ... 60
XII 7, 1072b, 1073a ... 172
M 4, 1078b ... 54, 155

Meteorologica I 6, 343b ..... 45 n. 16, 47
II 2, 355a 77
Physica III 4, 203b 37
III 5, 204b 60
III 5, 205a 107
IV 11, 219b 172
IV 11, 220a 172
Rhetorica III 5 1407b 86
Arquiloco fr. 82 (Lasserre) ..... 75 n. 8
Clemente de Alejandría, Stromata V 104 (Diels) 79, 82, 107 108
Diógenes Laercio IX 10 (Hicks) 70
Escolio a Homero, Ilíada XVIII 107 (Dindorf) ... 67
Escolio a Platón, República VI 498a (Greene) 71, 77
Esquilo,
Agamenón 894 25
967 46 n. 22
Coéforas 648 24
Euménides 286 24
Prometeo 981 25
Suplicantes 574 ..... 171 y 175
732 25
Esquines II 91 (Blass) ..... 45 n. 19
Eurípides,
Bacantes 92 30
Heráclides 900 171
Eusebio, Praeparatio Evangelica XV 20 (Gifford) . 56
Heráclito (D-K)
fr. 1 ..... 68, 69
fr. 2 68
fr. 3 ..... 71, 72 n. 2, 76
fr. 6 ..... 71, 76
fr. 8 67
fr. 10 ..... 65, 128 n. 11
fr. 12 56
fr. 14, 15 45
fr. 16 ..... 76, 111
fr. 28 64
fr. 30 ..... 62, 66, 71, 79-103, 142, 158
fr. 31a 62, 65, 71, 77
fr. 32 ..... 65, 68, 69
fr. 41 69

fr. 49a 56
fr. 50 ..... 31, 65
fr. 52 ..... 27, 31-33
fr. 53 ..... 67, 68
fr. 54 ..... 68, 118
fr. 57 40
fr. 64 ..... 63, 64, 65
fr. 66 ..... 63. 64
fr. 67 ..... 63, 64, 65
fr. 76 ..... 63, 65
fr. 80 ..... 67, 68
fr. 83 32
fr. 89 ..... 77, 84
fr. 90 ..... 62, 65. 66
fr. 91 ..... 57 n. 9
fr. 92 70
fr. 93 70
fr. 94 ..... 71, 73 n. 4, 76
fr. 102 69
fr. 103 62
fr. 108 69
fr. 112 69
fr. 114 69
fr. 123 69
fr. 124 32
Heraclitus Homericus, Quaestiones Homericas (Diels) 56
Heródoto I 16 59
I 32 ..... 48 n. 26
II 4 48
II 109 40
III 108 91
Hesíodo,
Teogonía 38 ..... 122, 138
74 82
207 37
305 37
415 91
759 ..... 144 n. 10
949 37
Los trabajos y los días, 176-177 ..... 144 n. 10
276 82

385-386 42
422, 448-450, 460 45
479 77
491-492, 494-495, 502-503 46
504 45
552 42
574-575 46
609-610 ..... 46 n. 22
765, 766 43
765, 769 47
770 44
772-773, 780 44
780-781 44
782, 785 43
795, 798, 800, 805 44
810 42
811, 821 42
Hipólito,
Refutatio Omnium Haeresium (Wendland) IX 9 31
IX 10, 7-8 63
Homero, Ilíada I
53-54 41
70 ..... 26, 122
116 97
118-119 96
144 ..... 92, 96, 99
155 ..... 144 n. 10
157, 217 97
226 ..... 144 n. 10
266 100
272 ..... 99, 100
352 104
416 104
472-476 41
518, 525-527, 589 97
II 2 41
27 96
118 ..... 92, 93
134 47
468 ..... 46, 48
471 46
485 ..... 91, 121, 137, 138

III 45 ..... 92, 93
277 ..... 70, 76
IV 478 28
V 360 91
490 41
506-507 75
873 91
877 99
VI 38 ..... 103, 105
99 ..... 144 n. 10
123 91
145-149 49
VII 157 38
424 ..... 91, 96
458 ..... 92, 104
VIII 68 42
521 99
539 37
IX 25 ..... 91, 93
364 92
415 28
550-599 126
X 357 137
XII 322-327 37
XIII 484 ..... 38, 48
XIV 201, 246 55
XV 80-83 139
328 38
612-613 104
XVI 445 103
453 ..... 27, 29
750 92
856 ..... 30 n. 10
XVII 302 28
432 41
XVIII 94-126 36
107 67
239-241 75
XIX 25 27
336 37
XXI 109 ..... 92, 96
111 42

193 92
XXII 26-29 ..... 46, n. 22
59-76 38
116 59
317-318 42
XXIII 103-104 ..... 30 n. 10, 103
226-227 43
702 ..... 66 n. 12
XXIV 373 92

Odisea II 203-204 ..... 144 n. 10
284 ..... 41 n. 9
III 180-181 92
IV 663 38
668 38
V 136, 238 37
VI 201-203 92
VII 117-121 49
224-225 28,29
257 38
288 42
VIII 522 28
IX 523 28
X 469 50
XI 109 76
192 46
222 ..... 30 n. 10
295 50
XII 80 91
312 43
XIV 162 43
294 50
XV 404 77
433 92
505 42
XVII 52-53 38
114-115 104
191 42
XIX 204 28
307 43
328 104
368 37

XXI 265, 428-429 ..... 41 n. 9
XXII 195-197 ..... 41 n. 9
XXIII 243-244 75
336 37
XXIV 63 41
223 38
250 38
344 47

Jenófanes, fr. 18 D-K 24

Lisias, I 16 95

Máximo de Tiro, XII 4 p. 489 (Holbein) 63

Meliso, fr. 2 D-K 175
fr. 4 ..... 175, 178

Minermo de Colofón, fr. 2, 1-8 (Diehl) 49
Nanno 2, 5-7 (Diehl) ..... 39 n. 5

Numenio de Apamea, fr. 16 (Thedinga) 67

Olimpiodoro, In Aristotelis Meteora 136,6 (Stüve) 71, 77
In Platonis Phaedonem 237, 12 (Norvin) 71

Parménides (D-K), fr. 1, 28-32 123
29 122
fr. 2 127,131-135
fr. 3 121
fr. 4,1 137-139
2-4 121,139
fr. 6,1-2 134
4 127
8-9 119,127
fr. 8,1-2 134,149,150
3-4 121
5 134-145
5-6 121,139-151
6-10 124
7-10 150
11 127
14-15 149

16 127
16-18 127,129
20 134,180
22-25 150
25 121
26 121,171,180
28-29 150
29-30 180
34-36 121
38-40 121,180
43 122
50-52 123

Píndaro (Puech) Olympia II 17 25
II 64 59
II 67-68 ..... 30 n. 10
Pythia IV 209-210 103
fr. 136,3 (= 131 Bergk) ..... 30 n. 10

Platón, Banquete 210a-212a 181,185
Cármides 154 d-e 148
Cratilo 389a-390e 158
402a 55,56
423b-c 60
440c-d 54
Eutidemo 300e-301a 138-139
Eutifrón 6e 158
Fedón 78 c-d 157
Fedro 249c-253a 181
Gorgias 503d 158
Hipias Mayor 295d 158
Laques 197e 158
Leyes III,677a 170
VII,803c-804b 33
X,897a-b 169
Lisis 217d 138
Menón 72c 158
Parménides 140e-141e, 151e-155d, 155e-157b 174 n. 16
156d-e 173
Político 273b-e 169
República VI, 498a 71, 158
VI, 507a-509c 70

VII, 526e, 534a 155, 180
Sofista 237a, 241d 156
245e-249d 159
Teeteto 160d 55, 157
180c-e 55,58,157,159
201e 60
Timeo 17a, 27c-d 160
27e-28a 159
27d-28b 157
28a 158
29d-31b 161
30a 169
36b-d 164
36e 171
37a-38b 176
37c 175
37c-39e 160-170
37d 27,171,172,175
37d-38a 159
37e 168-183
37e-38c 181
38a 178, 180
38b 179
38c 180
39e 175
50c 169
51d-52a 157
52d-53b 169
53b 169

(Platón), Epínomis 987c 47

Plotino, Enéada I 6 ..... 181, 184
III 7.2,35 147
III 7.3 ..... 179 n. 4
V 1 184

Plutarco, De animae procreatione in Timaeo, 148, 2-3 (Hubert-Drexler) 79
Teseo 12 ..... 45 n. 10
Proclo, In Platonis Rem Publican II 17,10 (Kroll) 171
In Platonis Timaeum 36,33-37,7 (Diehl) .. 162 n. 4

49,29-52,16 ..... 169 n. 4

Sexto Empírico, Adversus Mathematicos
VII 130-131 (Bury) 110

Simplicio, In Aristotelis Categorias
160,1 (Kalbfleisch) 23
356,26-30 23
412,26 23
In Aristotelis De Caelo 293-294 (Heiberg) 80,106,107
In Aristotelis Physica 7, 10-14 (Diels) ... 60
24,4-6 22
24,13-20 21-22
1313,8 54

Solón, fr. 3-6 (Diehl) 21 n.6, 24
fr. 9,1-2 ..... 21 n.7, 24
fr. 19 ..... 39 n.5
fr. 24 ..... 21 n.8, 23

Teofrasto, Historia Plantarum IV 2.10 (Hort) ... 45 n.13
IV 11.5 ..... 45 n.21
VII 1.2 ..... 45 n.16

Teognis, Elegia I 272 (Diehl) 39 n.5
1011-1012 ..... 39 n.5
1182-1183 76
II 1276 ..... 46 n.24

Tucídides II 15 (Stuart Jones) 45 n.17
IV 20 175
IV 118 ..... 45 n.18
VII 50 43

II. ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS CITADOS EN NOTAS

Accame, S. 20 n. 5
Benveniste, M. 28 n.4, 31 n.11
Bochenski, I. M. 129 n.12
Bonifaz N., R. 182 n.8
Burkert, W. 60 n.2, 72 n.2, 73 n.4
Burnet, J. 134 n.7
Calogero, G. 151 n.27
Capelle, W. 133 n.2
Cornford, F. M. 124 n.3, 157 n.1, 162 n.3, 164 n.7, 165 n.8-10, 168 n.1, 169 n.4, 173 n.9, 12 y 13, 180 n.6
Chalmers, W. R. 140 n.2, 145 n.11, 148 n.20
Chantraine, P. 27 n.3, 146 n.14, 170 n.1, 176 n.5
Cherniss, H. F. 59 n.1, 117 n.4, 145 n.11, 146 n.12, 148 n.19, 168 n.3, 176 n.2
Degani, E. 29 n.7-9, 30 n.10, 31 n.11-13, 33 n.16, 170 n.1, 171 n.3, 173 n.8,10 y 11, 174 n.5
Deichgräber, K. 109 n.4, 110 n.5
Denniston, J. D. 110 n.6
Dicks, D. R. 40 n.2
Dirlmeier, F. 21 n.8, 23 n.11
Dodds, E. R. 32 n.14, 39 n.4
Dörrie, H. 116 n.3
Ebeling, H. 37 n.1, 41 n.4, 46 n.23
Festugière, A. J. 33 n.17, 161 n.1, 170 n.2, 171 n.4-6
Fränkel, H. 19 n.1, 20 n.2-5, 21 n.6-8, 25 n.17, 26 n.20 y 24, 32 n.14, 139 n.14
Friedländer, P. 122 n.18, 174 n.16
Fritz, K. von 125 n.6, 170 n.5
Gigon, O. 64 n.5, 65 n.8, 74 n.5, 81 n.1, 82 n.3, 83 n.7, 84 n.9, 86 n.20, 124 n.4, 151 n.27
Gomperz, H. 87 n.25
Guitton, J. 184 n.2
Hartmann, N. 174 n.16

Heath, T. L. 43 n.5, 44 n.9, 47 n.25, 48 n.26
Hegel, W. F. G. 147 n.17
Heitsch, E. 129 n.12, 142 n.6, 147 n.18, 150 n.24
Henry, P. 184 n.1
Hölscher, U. 133 n.5
Italie, G. 171 n.7
Jaeger, W. 23 n.12, 121 n.16
Joachim, H. H. 180 n.6
Jowett, B.-Campbell, L. 32 n.14
Kahn, C. H. 24 n.14, 26 n.23, 81 n.2, 89 n.1, 90 n.2-5, 91 n.6 y 8, 93 n. 10, 94 n.11-13, 98 n.14, 101 n.1, 102 n.3, 117 n.5-10, 132 n.1, 136 n.9-11, 137 n.12 y 13, 141 n. 4
Kalinowski, G. 126 n.10
Kennedy, G. 126 n.8 y 9
Kerschensteiner, J. 82 n.5, 87 n.23, 118 n.11
Kirk, G. S. 24 n.13 y 15, 40 n.3, 54 n.3, 56 n.4, 57 n.8 y 9, 63 n.1 y 2, 64 n.4, 65 n.9, 71 n.1, 72 n.3, 74 n.6 y 7, 76 n.9, 77 n.10, 81 n.2, 82 n.3 y 4, n.10 y 12, 85 n.17, 86 n.22, 123 n. 1
Kirk, G. S.-Raven, E. J. 24 n.13, 40 n.1, 139 n.7
Kirk, G. S.-Stokes, M. C. 151 n.27
Loenen, J. H. H. M. 133 n.5, 146 n.13, 149 n.22
Mansfeld, J. 116 n.3, 134 n.7
Marcovich, M. 33 n.17, 54 n.2 y 6, 64 n.6, 65 n.10, 84 n.14, 87 n.25, 101 n.2, 108 n.3, 110 n.7
Mazon, P. 25 n.19
McDiarmid, J. B. 59 n.1, 61 n.3
Mondolfo R. 27 n.25, 31 n.13, 33 n.15, 56 n.5, 58 n.10, 84 n.13, 87 n.23 y 24, 108 n.3, 116 n.2 y 3, 128 n.11, 140 n.1, 142 n.6 y 7, 143 n.8, 147 n.16, 149 n.22
Onians, R. B. 21 n.5, 28 n.5 y 6
Otto, W. 30 n.10, 104 n.4
Owen, G. E. L. 150 n.26
Patin, A. 116 n.1
Perelman, 126 n.10
Pucciarelli, E. 49 n.27
Puech, A. 24 n.16
Reale, G. 134 n.8, 142 n.6
Reinhardt, K. 57 n.7, 83 n.6, 85 n.15, 16 y 18, 86 n.21, 116 n.3, 119 n.12-13, 120 n.14
Rohde, E. 30 n.10, 104 n.4
Romilly, J. de 26 n.21, 39 n.3, 171 n.3

Sinclair, T. A. 43 n.6 y 7, 44 n.8
Solmsen, F. 170 n.5
Stokes, M. C. 65 n.11, 107 n.2, 116 n.3, 144 n.10, 150 n.25 (ver también Kirk-Stokes)
Szabó, A. 119 n.12, 127 n.7
Tarán, L. 128 n.11, 134 n.8, 139 n.15, 140 n.3, 142 n.6, 143 n.9, 144 n.10, 145 n.11, 148 n.21, 149 n.23, 168 n.3, 173 n.9, 176, n.4, 178 n.1 y 2, 180 n.5
Taylor, A. J. 145 n.11, 165 n.11-13, 167 n.14
Untersteiner, M. 133 n.6, 139 n.15, 142 n.5, 150 n.24
Vlastos, G. 84 n.11, 168 n.3, 176 n.3
Verdenius, W. J. 111 n.8, 121 n.17, 133 n.3 y 4
Warden, B. L. van der 125 n.5
Walzer, R. 54 n.1, 108 n.3
West, M. L. 31 n.12
Wilamowitz, U. von 64 n.4
Zeller, E.-Nestle, W. 64 n.7

ÍNDICE GENERAL

Nota Preliminar 5
Abreviaturas de revistas, anales y obras más citadas .. 6
Introducción 9
I. Delimitación del problema 11
II. Puntos básicos de nuestra tesis 14

A. Breve revisión del concepto de tiempo en la literatura preheracliteana 17

I. Vocablos que significan "tiempo" en la literatura arcaica 19
1. El significado de *chrónos* 19
2. El significado de *aión* 27
II. Formas antiguas de percibir el tiempo 34
1. El tiempo como envejecimiento 34
2. El tiempo en las referencias horarias y calendarias 39

B. El tiempo en Heráclito 51

I. Rasgos principales de la filosofía de Heráclito 53
1. La tesis del flujo perpetuo 53
2. *Arché* y *stoicheîon* en los presocráticos, según Aristóteles 58
3. Lo "principal" en la filosofía de Heráclito . 62
4. El sol en el pensamiento de Heráclito 70
II. Examen del fragmento 30 78
1. Problemas básicos de 22 B 30 78
2. Significados del verbo *eimí* hasta Heráclito .. 87
El verbo *eimí* en el fragmento 30 de Heráclito 100
4. El "encenderse" y "apagarse" y sus medidas . 104
5. Conclusiones generales acerca de la noción de "tiempo" en Heráclito 111

C. El tiempo en el poema de Parménides 113

I. Rasgos principales de la filosofía de Parménides 115
1. Parménides y la filosofía jónica 115
2. Persuasión y métodos en Parménides 122
II. Ser y tiempo en Parménides 130
1. El significado de *eimí* en Parménides 130
2. Tiempo y eternidad en el fragmento 8, 5-6 .. 138
3. Conclusiones generales acerca de las nociones de "tiempo" y "eternidad" en Parménides .. 150

D. La síntesis platónica 153

I. La contraposición entre Heráclito y Parménides vista por Platón 155
II. La diferencia entre tiempo y eternidad 160
1. El texto del *Timeo* 37c6-39e2 160
2. Comentario del texto traducido 167
3. La evolución del término *aión* después de la era arcaica 170
4. El vocabulario platónico referente a lo eterno 174
5. El lenguaje de las instancias temporales 177

Apéndice I. El presente eterno en la visión de Ostia . 183
Apéndice II.
1. Principales puntos de vista sostenidos en el presente trabajo 187
2. Síntesis de las conclusiones finales 195

Bibliografía 199

Índices 205
I. Índice de pasajes griegos 207
II. Índice de autores modernos 217

Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Editorial Galache, S. A., el 30 de marzo de 1984. Su composición se hizo en tipos Baskerville de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 1 300 ejemplares.

19

Conrado Eggers Lan

LAS NOCIONES DE TIEMPO Y ETERNIDAD
DE HOMERO A PLATÓN